Al-Juwaini
Peletak Dasar TEOLOGI RASIONAL dalam ISLAM
Tsuroya Kiswati

Al-Juwaini

Peletak Dasar TEOLOGI RASIONAL dalam ISLAM

Tsuroya Kiswati

Al-Juwaini

Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam

Dr. Tsuroya Kiswati

Untuk
Kedua orangtuaku (alm) tercinta
Suami tercinta Drs. Woro Subijanto
serta Ananda Ahmad Fahd Budi Suryanto,
Ahmad Zulfikri Budi Kusworo dan Iffah Mursyidah Mayangsari

Kata Pengantar

Bismillahirahmanirrahim

Dalam wacana teologi Islam, fenomena hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta, menjadi obyek bahasan serius dalam menemukan hakikat kewenangan dan tugas yang mesti dilakukan. Manusia, misalnya –karena ilmu pengetahuan yang dianugerahkan kepadanya– menggugat kemampuannya dalam menentukan kreativitas dirinya, bahwa prosesi kehidupan menjadi tanggung jawab penuh baginya. Di lain pihak, Tuhan dengan segala ke-Maha Esa-an dan ke-Maha Perkasaan-Nya, melalui para rasul telah memberikan satu batasan akan tugas yang mesti dilakukan oleh manusia, yaitu mengabdi dan meningkatkan kreativitas dirinya.

Namun persoalan pengabdian dan peningkatan kualitas diri itulah kiranya yang membuat persoalan akan kalam mencuat ke permukaan dan menjadi kajian yang tak kunjung reda. Al-Juwaini salah satunya, sebagai seorang ulama yang hidup pada masa pertentangan kalam antara aliran Asy'ariyah dan Mu'tazilah, beliau juga getol mengadakan kajian-kajian teologis secara mendalam yang membahas tentang kekuasaan, kehendak, keadilan, fungsi akal dan wahyu, perbuatan manusia, surga dan neraka dan sebagainya.

Pembahasan mengenai pemikiran Al-Juwaini akan kalam inilah yang menjadi pokok bahasan dalam buku ini, karena di sini, penulis dengan analisanya mencoba menguak secara komprehensif akan pokok-pokok pikiran Al-Juwaini, yang nota bene dibesarkan dalam lingkungan aliran Asy'ariyah, namun uniknya, mempunyai corak pemikiran yang sangat beragam.

Buku ini merupakan hasil penelitian penulis ketika menulis disertasinya di tahun 1993. Penerbitan buku ini sempat tertunda beberapa tahun, guna menunggu penerbit yang benar-benar *qualified.*

Hingga tiba saatnya penerbit Erlangga berkenan menerbitkan hasil penelitian ini. Mudah-mudahan isi buku ini bermanfaat dan tidak mengecewakan pembaca dan pencinta ilmu di semua lini jajaran perguruan tinggi negeri dan swasta. Tidak menutup kemungkinan pula pencinta ilmu dan pembaca datang dari masyarakat umum. Kepada mereka semua, penulis ucapkan terima kasih atas minatnya membaca buku ini. Tak lupa pula penulis mengharapkan kritik yang membangun dari para pembaca yang budiman, demi lebih sempurnanya buku ini.

Akhirnya, penulis menyampaikan terima kasih yang tak terhingga dan setulus-tulusnya kepada mereka yang berjasa:

a. Kedua orang tua *al-marḥūmaini,* H. Moh. Farhan Siddiq dan Hj. Rohmah Nawawi yang dengan penuh kasih sayang dan cinta kasih telah mendidik penulis dan mengantarkannya menjadi seorang yang berguna bagi agama, bangsa, dan Negara.
b. Suami tercinta, Woro Subijanto dan anak-anak tersayang, Ahmad Fahd Budi Suryanto, Ahmad Dzul Fikri Budi Kisworo dan Iffah Mursyidah Mayangsari yang telah memberikan dukungan penuh, baik moril maupun materiil. Tanpa dukungan yang tulus dan ikhlas dari mereka, sulit kiranya bisa terwujud sebuah karya seperti ini.
c. Bapak guru Prof. Dr. Harun Nasution *al-marḥūm*, para guru dan dosen yang dengan tulus dan ikhlas telah membimbing penulis dalam proses pendidikan, pengajaran, dan penelitian
d. Yang terakhir dan paling penting, **Penerbit Erlangga** beserta seluruh jajarannya yang telah bersedia menerbitkan buku ini. Terutama para pimpinannya yang memiliki wewenang untuk memutuskan diterbitkannya atau tidak sebuah karya Ilmiah. Tanpa dukungan mereka semua, mustahil penerbitan buku ini dapat terwujud.

Semoga seluruh amal mereka diterima oleh Allah Yang Maha Esa dan mendapat balasan pahala yang jauh lebih besar dan berlipat ganda dari yang telah mereka berikan.

Surabaya 23 September 2015.

Penulis
Tsuroya Kiswati

Pedoman Transliterasi

ا	=	a	ز	=	z	ف	=	f
ب	=	b	س	=	s	ق	=	q
ت	=	t	ش	=	sy	ك	=	k
ث	=	ṡ	ص	=	ṣ	ل	=	l
ج	=	j	ض	=	ḍ	م	=	m
ح	=	ḥ	ط	=	ṭ	ن	=	n
خ	=	kh	ظ	=	ẓ	و	=	w
د	=	d	ع	=	'	ه	=	h
ذ	=	ż	غ	=	g	ء	=	'
ر	=	r				ي	=	y

Untuk mad dan diftong

â	=	a panjang	uw	=	أو
î	=	i panjang	ay	=	أى
û	=	u panjang	iy	=	إى
aw	=	أو			

Daftar Isi

1 Pendahuluan

Ilmu kalam dan teologi membahas ajaran-ajaran dasar dari suatu agama. Setiap orang yang ingin menyelami seluk beluk agamanya perlu mempelajari teologi yang terdapat dalam agama yang dianutnya. Seseorang yang telah memahami teologi dengan cara mempelajarinya secara mendalam diharapkan bisa mendapatkan keyakinan dan pedoman yang kokoh dalam beragama. Orang yang demikian tidak mudah diperdayakan oleh zaman yang selalu berubah. Setiap gerak langkah, tindakan dan perbuatannya selalu dilandaskan pada keyakinan yang dijadikan falsafah hidupnya.

Di Indonesia, penulisan tentang teologi masih amat langka dilakukan orang, sebab pada kenyataannya, teologi yang dikenal, hanya berupa pelajaran tentang tauhid, dan pembahasannya kurang bersifat filosofis dan hanya merupakan pembahasan sepihak. Pendapat yang diajukannya hanya berorientasi pada teologi aliran Asy'ariyah, sehingga banyak kalangan umat Islam Indonesia yang beranggapan bahwa teologi Asy'ariyah adalah satu-satunya ajaran teologi dalam Islam. Lebih lanjut, mereka menganggap bahwa selain teologi Asy'ariyah yang biasa dikenal dengan golongan Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah, teologi yang terdapat di dalam buku-buku berbahasa asing, semuanya bukan termasuk teologi Islam bahkan ajarannya dianggap telah menyimpang dari Islam. Kritikan ini terutama ditujukan kepada aliran Mu'tazilah.

Tulisan ini nanti diharapkan bisa dijadikan pedoman hidup bagi seseorang dalam bertindak dan berbuat. Penduduk Indonesia yang

sebagian besar memeluk agama Islam, perlu mendapatkan pegangan hidup yang kuat dalam meniti perjalanan hidupnya sehari-hari. Dalam kondisi Indonesia sekarang, pada masa-masa Indonesia berada dalam era globalisasi dan era informasi, rakyatnya perlu mendapatkan keyakinan kuat dari ajaran dasar agama yang dipeluknya, karena teologi membahas ajaran dasar suatu agama, orang yang mempelajarinya diharapkan bisa memetik hikmah darinya untuk kemudian diyakini dan diresapi dalam jiwanya. Hal ini bisa dijadikan bekal untuk menghadapi arus perubahan dan perkembangan zaman. Bahkan keyakinan ini nanti lebih lanjut diharapkan bisa memacu seseorang untuk ikut berpartisipasi membangun bangsa dan negaranya. Dalam arti bahwa keyakinan agama yang dimilikinya dapat dijadikan pedoman dalam menentukan tindakan dan perbuatannya. Ajaran yang membawa paham bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam memilih dan berkehendak untuk menentukan perbuatan bisa membuat seseorang giat berusaha dan selalu dinamis. Ajaran seperti ini umumnya disebut Qadariyah (*free will* atau *free act*). Seseorang yang memiliki keyakinan Qadariyah mempunyai semangat hidup dinamis dan tidak statis.

Di samping perilaku dinamis yang didapat seseorang akibat mempelajari ajaran teologi paham Qadariyah, ajaran ini sekaligus mengajarkan kepada seseorang untuk selalu berbuat positif, sebab semua perbuatannya akan dipertanggung-jawabkan di depan Tuhan.

Ajaran Qadariyah (*free will* atau *free act*) ini terdapat pada ajaran teologi Al-Juwaini, salah seorang tokoh agama dari Nisyapur yang digolongkan ke dalam kelompok pengikut aliran Asy'ariyah oleh sebagian besar peneliti ilmiah. Ajaran Qadariyah pada hakikatnya tidak hanya terdapat pada ajaran teologi Al-Juwaini saja, tetapi banyak aliran teologi yang mempunyai ajaran seperti itu, terutama golongan Mu'tazilah. Sampai pada situasi Indonesia saat ini, ajaran Mu'tazilah belum banyak diterima masyarakat Indonesia, seperti halnya keadaan lima belas tahun yang silam. Oleh karenanya, ajaran teologi Al-Juwaini ini, penulis anggap relevan untuk dijadikan jembatan perantara antara ajaran teologi Mu'tazilah dan ajaran *ahl al-sunnah* yang dalam hal ini diwakili oleh aliran teologi Asy'ariyah.

Menurut pengamatan penulis, ajaran Mu'tazilah teramat radikal sehingga tersirat pengertian seakan manusia dalam pandangan Mu'tazilah sudah tidak membutuhkan hadirnya Tuhan ketika ia mewujudkan perbuatannya. Sebaliknya ajaran Al-Asy'ari teramat konservatif sehingga hasil pemahamannya mengacu pada paham Jabariyah.

Sebagaimana diketahui bahwa teologi yang menjadi panutan sebagian besar rakyat Indonesia adalah teologi Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah. Pernyataan ini dapat dibuktikan dengan kenyataan bahwa pada umumnya ilmu tauhid yang dikenal dan diajarkan di Indonesia adalah ilmu tauhid aliran Asy'ariyah. Di hampir seluruh sekolah yang mengajarkan tauhid, diperkenalkan pelajaran tentang sifat-sifat Tuhan yang dua puluh. Ajaran tentang adanya sifat-sifat Tuhan ini merupakan ajaran pokok kelompok Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah.

Al-Juwaini yang dikenal sebagai salah seorang pengikut aliran Asy'ariyah, bertindak sebagai komentator ajaran Al-Asy'ari dan uniknya, justru komentar-komentarnya mengacu pada pemahaman ajaran Mu'tazilah, Maturidiyah dan juga ajaran Al-Asy'ari sendiri.

Dengan kenyataan seperti ini, penulis cenderung memilih membahas pemikiran kalam Al-Juwaini. Pilihan ini didasarkan atas anggapan bahwa pemikiran Al-Juwaini relevan dan sesuai dengan situasi rakyat Indonesia, baik di bidang keyakinan beragama bangsanya maupun bidang pembangunan bangsa dan negara. Ajaran teologi seperti pemikiran Al-Juwaini ini tidak hanya relevan untuk dikaji oleh kalangan para intelektual kampus yang mendambakan sistem berpikir rasional dan sistematis, namun sekaligus amat sesuai dengan pemikiran rakyat Indonesia. Dampak positif lain yang bisa didapatkan dari kajian ini adalah turut memperkaya khazanah intelektual muslim. Bisa dijadikan rujukan bagi peneliti generasi mendatang khususnya peneliti bidang teologi Islam.

Dalam bahasa Arab, teologi disebut dengan *usul al-dīn*. Oleh karenanya buku-buku yang membahas tentang teologi dalam Islam diberi nama kitab *uṣul al-dīn*.

Ajaran-ajaran itu juga disebut dengan *'aqāid* yang bermakna keyakinan-keyakinan. Teologi dalam Islam disebut pula dengan *'ilm*

al-tauḥīd, karena sifat Tuhan yang terpenting dalam Islam sebagai agama monoteisme adalah keesaan Tuhan. Selanjutnya ilmu teologi dalam Islam disebut dengan ilmu kalam. Kalam adalah kata-kata. Jika yang dimaksud dengan kalam adalah kalam Tuhan atau (sabda), maka teologi Islam disebut ilmu kalam karena soal kalam, sabda Tuhan atau Alquran pernah menimbulkan pertentangan–pertentangan keras di kalangan umat Islam di abad kesembilan dan kesepuluh Masehi, sehingga timbul penganiayaan dan pembunuhan terhadap sesama muslim pada waktu itu. Akan tetapi kalau yang dimaksud dengan kalam adalah kata-kata manusia, maka teologi Islam disebut pula dengan ilmu kalam, karena para teolog Islam bersilat lidah dengan kata-kata dalam mempertahankan pendapat dan pendirian masing-masing. Teolog dalam Islam diberi nama *mutakallimīn,* yakni ahli debat yang pintar memakai kata-kata.

Pengertian kalam di sini selanjutnya berarti ilmu *uṣul al-dīn*, tauhid atau teologi ialah: "ilmu yang lebih (*sic.*) mengutamakan pemahaman masalah-masalah ketuhanan dalam pendekatannya yang rasional dari tauhid yang bersama syariat membentuk orientasi keagamaan yang lebih bersifat eksoteris."

Definisi lain yang dikemukakan oleh pemikir terdahulu, Al-Iji juga menyebutkan bahwa "ilmu kalam ialah ilmu yang mampu membuktikan kebenaran akidah agama (Islam) dan menghilangkan kebimbangan dengan mengemukakan *hujjah* atau argumen.

Ahmad Fu'ad Al-Ahwani menyebutkan bahwa "ilmu kalam ialah (ilmu) yang memperkuat akidah-akidah agama Islam dengan menggunakan berbagai argumentasi rasional."

Muhammad bin Ali Al-Tawani memberikan definisi yang hampir sama dengan yang dikemukakan oleh Al-Iji bahwa yang disebut ilmu kalam ialah: "Ilmu yang mampu menanamkan keyakinan beragama (Islam) terhadap orang lain dan mampu menghilangkan keraguan dengan menggunakan hujjah atau argumentasi."

Definisi yang diajukan oleh Tash Kubra Zadah adalah: "Cabang kelima dari ilmu-ilmu syariat ialah ilmu *uṣul al-dīn* yang juga disebut dengan ilmu kalam, yakni ilmu yang mampu membuktikan kebenaran

akidah agama (Islam) dan menghilangkan keraguan dengan mengajukan argumentasi. Adapun hal-hal yang dibahas oleh ilmu kalam adalah zat Allah. Dan sifat-sifat-Nya, demikian menurut para *mutaqaddimīn* (orang-orang terdahulu) dan dikatakan pula bahwa soal-soal yang dibahas ilmu kalam adalah soal wujud (Tuhan) sebagaimana Ia ada (mawjud).

Yang dimaksud dengan sebutan *al-mutaqadimīn* adalah orang-orang yang menamakan diri sebagai kelompok Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah dan orang-orang ulama Salaf. Mereka disebut oleh Ibn Khaldun dengan jelas ketika ia mendefinisikan tentang ilmu kalam. Ilmu kalam menurutnya, ialah "ilmu yang mengandung argumentasi rasional untuk membela akidah-akidah imaniyah dan mengandung penolakan terhadap pendapat golongan ahli bid'ah yang dalam akidah-akidahnya menyimpang dari mazhab *salaf dan ahl al-sunnah.*"

Menurut Al-Ghazali, tujuan dari ilmu kalam itu ialah: "untuk menjaga akidah *ahl al-sunnah* dari bisikan *ahl al-bid'ah* yang menyesatkan. Allah telah menyampaikan akidah yang benar kepada hamba-Nya melalui lisan Rasul-Nya, yang mengandung kebaikan bagi agama dan dunia mereka. Ajaran ini membahas soal ma'rifat Alquran beserta kabar berita lainnya (tentang akidah). Lalu setan datang melalui *ahl al-bid'ah* membisikkan sesuatu yang bertentangan dengan sunah..., maka muncullah golongan *mutakallimīn* (untuk membelanya)."

Definisi yang dikemukakan oleh Ali Sami' Al-Nasysyar tidak jauh berbeda dari definisi yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun, bedanya hanya terletak di akhir kalimat ketika 'Ali Sami Al-Nasysyar menambahkan, "...dan rahasia akidah-akidah imaniyah itu adalah tauhid."

Empat pendapat terakhir tersebut, menitik-beratkan penggunaan ilmu kalam untuk membela akidah mazhab *salaf* dan *ahl al-sunnah.* Pengkhususan penggunaan ilmu kalam untuk membela akidah mazhab *salaf* dan *ahl al-sunnah* menyebabkan penyempitan arti dari ilmu kalam. Menurut persepsi ahl *al-sunnah* sendiri, golongan *ahl al-bid'ah* yang mereka maksudkan adalah golongan Mu'tazilah, Syi'ah dan Rafidah. *ahl al-bid'ah* mereka anggap sebagai kelompok orang yang mempunyai

akidah menyimpang dari garis-garis yang telah ditetapkan oleh Sunah Rasul. Dengan demikian, argumentasi rasional yang digunakan oleh kelompok *ahl al-bid'ah* (menurut persepsi ahl *al-sunnah*) untuk membela agama Islam dari serangan orang-orang yang bukan Islam, dengan sendirinya tidak disebut dengan ilmu kalam.

Penyempitan arti ilmu kalam di atas, menyebabkan kurang luasnya pembahasan mengenai pemikiran-pemikiran dari beberapa aliran teologi dalam Islam. Untuk bahan perbandingan, penulis melibatkan beberapa pemikiran dari aliran Mu'tazilah. Oleh karenanya, yang dimaksud dengan ilmu kalam di sini mengikuti empat definisi terdahulu, yakni, ilmu yang membahas tentang masalah ketuhanan dengan menggunakan argumentasi rasional dan logis. Dengan demikian, semua aliran teologi yang ada dalam Islam dan yang membahas tentang masalah ketuhanan, baik dari aliran Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah walaupun dari aliran yang diklaim sebagai golongan *ahl al-bid'ah* oleh golongan *ahl al-sunnah* yaitu golongan Mu'tazilah, akan dikemukakan dalam pembahasan berikut ini.

Topik bahasan inti yang ada dalam tulisan ini mencakup masalah tauhid. Muhammad Abduh di dalam bukunya *Risālah Al-Tawḥīd* ketika mendefinisikan ilmu kalam mengatakan:

"Ilmu tauhid ialah ilmu yang membahas tentang wujud Tuhan (Allah), sifat-sifat yang wajib dan boleh ditetapkan bagi-Nya serta apa yang wajib ditiadakan (*nafy*) dari-Nya, juga membahas tentang rasul-rasul untuk membuktikan kebenaran kerasulannya serta apa yang wajib ada pada mereka dan apa yang boleh dan tidak boleh dinisbatkan kepada mereka."

'Abd Al-Mun'im di dalam bukunya *Tārikh Al-Ḥadārah* menjelaskan lebih lengkap tentang pokok-pokok bahasan ilmu kalam secara hampir keseluruhan topik inti ilmu kalam, bahwa ilmu kalam ialah:

"Ilmu yang mencakup akidah imaniyah dengan menggunakan argumentasi rasional, muncul untuk membela agama Islam dan untuk menolak akidah-akidah yang masuk dari agama lain. Dinamakan ilmu kalam sebab masalah penting yang dipertentangkan adalah soal kalam Allah yaitu Alquran. Apakah termasuk sifat Allah atau zat-Nya. Intinya

semata-mata bersifat kalami, maka ilmu ini menyangkut permasalahan akidah yang mendalam, seperti tauhid, hari akhirat, hakikat sifat-sifat Tuhan, kadar baik dan buruknya, hakikat kenabian dan penciptaan Alquran."

***

Di dalam Alquran Surah Al-Żariyāt/51: 56, Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ﴿الذريات : ٥٦﴾

"Aku ciptakan jin dan manusia dengan tujuan agar mereka menyembah kepadaku." (Al-Żariyāt, 51: 56)

Para Nabi dan Rasul termasuk Nabi Muhammad diutus Tuhan untuk membawa risalah kenabian guna meluruskan penyembahan manusia kepada Tuhannya. Ajaran yang paling mendasar untuk suatu peribadatan terhadap Allah adalah ajaran tauhid. Ajaran tauhid atau akidah Islamiyah merupakan ajaran yang paling penting dan mendasar yang dikandung Alquran, yakni ajaran tentang pengakuan terhadap kekuasaan Tuhan (Allah) secara murni dan konsekwen. Bahkan umum dikatakan bahwa ajaran tauhid merupakan tulang punggung dari segala ajaran Islam. Oleh sebab itu, isi Alquran sebagian besar mengandung ajaran tentang tauhid. Di dalam disiplin ilmu-ilmu agama Islam, ajaran tentang tauhid ini dibahas oleh ilmu kalam.

Hal-hal yang dibahas oleh ilmu kalam, di samping soal kemahaesaan Tuhan, juga soal kerasulan, akal, dan wahyu, kitab suci Alquran, soal mukmin, kafir, dan musyrik, soal hubungan antara khaliq dan makhluk-Nya terutama manusia, yakni menyangkut perbuatan manusia, janji dan ancaman, kemutlakan kehendak dan kekuasaan Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan Tuhan, surga dan neraka, soal taklif dan lain sebagainya.

Di dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, terdapat berbagai macam aliran pemikiran kalam. Munculnya berbagai aliran ini bertolak dari peristiwa pertentangan politik antara Ali bin Abi Talib di Kufah dan Mu'awiyah bin Abu Sufyan di Damaskus yang kemudian berpuncak pada peristiwa *taḥkīm* (arbitrase).

Taḥkīm yang diangggap berat sebelah menyebabkan timbulnya aliran kalam Khawarij. Orang-orang yang menerima tahkim, baik yang datang dari pihak Ali bin Abi Thalib maupun dari pihak Mu'awiyah bin Abu Sufyan, oleh kaum Khawarij dihukumi sebagai pembuat dosa besar, sebab mereka tidak membuat keputusan berdasarkan hukum Allah. Kaum Khawarij berpendapat bahwa hal serupa itu tidak dapat diputus oleh arbitrase manusia. Putusan hanya datang dari Allah dengan cara kembali kepada hukum-hukum yang ada di dalam Alquran, "dan barang siapa yang tidak menghukumi berdasarkan apa yang telah diturunkan Allah, maka ia termasuk orang-orang yang kafir" (Al-Mā 'idah/5:.44), dan ayat "dan barang siapa yang tidak menghukumi berdasarkan apa yang telah diturunkan Allah, maka ia termasuk orang-orang yang zalim" (Al-Ma'idah/5:.45).

La ḥukma illa li Allāh (tidak ada hukum selain dari hukum Allah) atau *la ḥākima illa Allāh* (tidak ada hakim selain dari Allah) menjadi semboyan mereka. Oleh sebab itu, pembuat dosa besar tersebut telah keluar dari Islam dan telah menjadi kafir dan zalim. Sebaliknya, mereka yang tidak mau menerima tahkim, masih termasuk golongan orang mukmin. Dampak yang ditimbulkan dari penyebutan kafir dan mukmin adalah haram dan halalnya darah mereka. Orang yang masih mukmin tidak boleh dibunuh atau diperangi, sedangkan orang yang sudah keluar dari golongan mukmin dan masuk ke dalam golongan kafir, wajib dibunuh atau diperangi.

Paham yang ditampilkan oleh kaum Khawarij ini mengundang para pemikir muslim untuk mencari jawaban atas permasalahan yang dimunculkan. Siapa sebenarnya yang masih berhak disebut sebagai orang mukmin dan siapa pula orang yang boleh disebut sebagai orang kafir.

Sebagai antitesa dari tesa yang ditimbulkan oleh kaum Khawarij, timbul aliran Murji'ah. Mereka berpendapat bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar tidaklah menjadi kafir, melainkan tetap mukmin. Dengan begitu mereka tidak boleh dibunuh. Di tengah-tengah perselisihan paham antara golongan Khawarij dan Murji'ah muncul paham yang menengahi antara keduanya yaitu paham yang membawa pendapat posisi tengah.

Pembina pertama aliran Mu'tazilah ini adalah Wasil bin Ata'. Sebagaimana telah dikatakan oleh Al-Mas'udi, Wasil bin Ata' adalah *Syaikh Al Mu'tazilah wa qadīmuha*, yaitu kepala Mu'tazilah yang tertua. Ia dilahirkan di Madinah pada tahun 81H dan meninggal di Basrah pada tahun 131H. Di Madinah, ia berguru kepada Hasyim 'Abd Allah bin Muhammad bin Hanafiyah kemudian pindah ke Basrah dan belajar pada Hasan Al-Basri.

Kemunculan aliran Mu'tazilah untuk pertama kalinya, pada masa dinasti Umayyah berada di ambang kehancurannya, yakni di masa pemerintahan 'Abd Al-Malik bin Marwan dan Hisyam bin Abd Al-Malik. Dan ketika dinasti Umayyah jatuh ke tangan dinasti Abbasiyah, golongan Mu'tazilah mendapatkan tempat yang amat baik di dalam pemerintahan. Bahkan di masa pemerintahan Al-Ma'mun (198-218H/ 813-833M) teologi Mu'tazilah secara resmi dijadikan ideologi bangsa.

Suasana politik sosial kerajaan Abbasiyah yang saat itu berada di bawah pemerintahan Al-Ma'mun memberi peluang yang amat baik bagi masuknya pengaruh Hellenisme ke dalam pemikiran umat Islam di zamannya. Sikap liberal dan rasional yang dikembangkan oleh Hellenisme ini mendapatkan tempat yang amat baik bagi sistem pemikiran kalam Mu'tazilah yang mendambakan pemikiran sistematis. Namun di sisi lain, sikap liberal rasional itu pula yang menjadi penyebab timbulnya aliran-aliran penentang paham Mu'tazilah. Aliran penentang ini umumnya disebut Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah. Yakni mereka yang terdiri dari pengikut aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah. Mereka muncul sebagai antitesa dari pandangan liberal dan rasional yang dikembangkan oleh kaum Mu'tazilah.

Salah seorang yang dianggap sebagai pendukung aliran Asy'ariyah adalah Al-Juwaini atau yang biasa dikenal dengan sebutan Imam Al-Haramain. Dia hidup pada masa ketika kerajaan Abbasiyah berada dalam keadaan kacau, baik di bidang politik sosial maupun di bidang agama yakni akidah dan fikih. Kekacauan ini timbul karena kekuatan dinasti Abbasiyah mulai melemah. Banyak negara kecil yang mulai melepaskan diri dari kekuasaan pusat dan mendirikan negara sendiri, di antaranya adalah Khurasan —tanah tumpah darah Al-Juwaini—,

pada mulanya Khurasan ini dikuasai oleh dinasti Samawiyah dan pada tahun 334H, Ahmad Al-Buwaihi datang menguasainya.

Sebagaimana diketahui bahwa aliran akidah yang dibawa oleh Bani Buwaih adalah mazhab Syi'ah Zaidiyah, sementara aliran yang sedang membudaya di hampir seluruh negara kekuasaan Bani Abbas saat itu adalah aliran Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah. Bani Buwaih berusaha memaksakan kehendak dan akidahnya dengan mengubah akidah pengikut Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah menjadi akidah Syi'ah Zaidiyah. Maka tidaklah mengherankan jika segera timbul kekacauan, baik di bidang sosial politik maupun di bidang agama yang menyangkut masalah akidah dan aliran fikih. Dalam kondisi seperti itu, banyak pemuka agama yang bermazhab Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah pergi meninggalkan Khurasan untuk mencari kebebasan bermazhab. Keadaan terus berlanjut sampai akhirnya datang Bani Saljuk yang bermazhab Sunni menguasai Khurasan pada tahun 416H. Akan tetapi kedatangan mereka tidak mengubah keadaan. Fitnah terjadi di mana-mana, terutama di Baghdad dan Nisyapur. Fitnah ini makin meruncing ketika pemerintah Bani Saljuk yang diwakili oleh perdana menterinya yang bernama Al-Kunduri mengumumkan bahwa pemerintahan anti *ahl al-bid'ah.* Dalam kondisi negara seperti ini, Al-Juwaini beserta tokoh agama aliran Sunni lainnya pergi meninggalkan Khurasan ke luar negeri.

Al-Juwaini meninggalkan Nisyapur menuju Mu'askar lalu pergi ke Baghdad terus ke Madinah dan terakhir ke Makkah. Di dua tempat terakhir tersebut Al-Juwaini bermukim selama kurang lebih empat tahun dan mengajar agama Islam di sana. Oleh sebab itu, ia mendapat gelar Imam Al-Haramain yang berarti pemuka agama di dua tempat suci, masjid Al-Nabawi di Madinah dan masjid Al-Haram di Makkah.

Setelah berada di luar negeri selama kurang lebih sebelas tahun dan setelah keadaan negaranya telah menjadi aman dan stabil kembali, Al-Juwaini pulang ke Nisyapur, kota kelahirannya. Di sana ia diberi kepercayaan memegang dan memimpin Al-Madrasah Al-Nizamiyah, sebuah sekolah yang didirikan oleh Nizam Al-Malik perdana menteri Alp Arsalan pengganti Al-Kunduri.

Pada akhir abad ke lima Hijriyah beberapa mazhab dapat hidup

berdampingan dengan harmonis, seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah, Khawarij, Qadariyah, Mu'attillah, Syi'ah dan Karamiyah. Mereka bebas mengemukakan pendapat dalam masalah akidah dengan cara berdiskusi. Dengan cara demikian, Nisyapur dipenuhi oleh pemuka- pemuka agama dari berbagai aliran.

Al-Juwaini yang terkenal sebagai salah seorang pendukung aliran Asy'ariyah mengarang beberapa buku, di antaranya terdapat buku-buku tentang ilmu kalam, misalnya: *Al-Irsyād, Al-Syamil, Luma' Al-Adillāh, dan Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah* yang merupakan hasil kompromi antara pengetahuannya di bidang ilmu kalam Asy'ariyah dan pengetahuannya tentang filsafat dan tasawuf.

Di dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, biasa dikenal dua macam corak pemikiran kalam, yakni pemikiran kalam yang bercorak rasional semi liberal dan *ḥadisi* (tradisional).

Seluruh aliran kalam, baik yang mempunyai corak rasional dan semi liberal maupun yang bercorak hadisi (tradisional), dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang timbul di kalangan masyarakat Islam menggunakan akal dan semuanya berpegang pada wahyu dan hadis Nabi. Perbedaan yang mendasar dari masing-masing golongan terletak pada derajat kekuatan yang diberikan pada akal. Pemberian derajat yang tinggi pada akal menghasilkan suatu aliran kalam yang bercorak rasional dan semi liberal seperti sistem kalam yang dianut oleh aliran kalam Mu'tazilah. Dengan kekuatan akal manusia, mereka memberi interpretasi teks ayat-ayat Alquran yang *ẓanni al-dalālah* secara bebas dan tidak terikat pada lahir ayat. Ayat-ayat Alquran zanni diinterpretasikan secara majazi (metaforis). Contohnya ketika mereka menginterpretasikan ayat-ayat *mutasyābihat* (antropomorfis) tidak diartikan secara harfiah, akan tetapi ditafsirkan secara *majāzi* (metaforis). Seperti ayat yang menyebut bahwa Tuhan mempunyai tangan, maka arti "tangan" bukanlah anggota badan yang ada pada benda-benda materi seperti tangan manusia, tangan kursi dan lain-lainnya, tetapi "tangan" di sini dipahami sebagai kekuasaan, sebab secara akal, Tuhan yang immateri tidak dapat diterima bisa mempunyai anggota badan yang materi, karena suatu kekuasaan tidak mungkin terwujud tanpa

"tangan", maka "tangan" merupakan alat untuk mencapai kekuasaan. "Tangan" yang berarti kekuasaan itulah yang sebenarnya dimaksud oleh ayat tersebut. Di dalam ilmu Balaghah, bentuk kalimat seperti itu disebut *majāz mursal*. Pembahasan seperti itu merupakan pembahasan filosofis yang hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang telah mencapai derajat akal yang tinggi dan amat sulit dipahami oleh golongan awam.

Sebaliknya, teologi yang memberikan daya yang lemah kepada akal, menganut pemikiran kalam yang bercorak *ḥadisi* (tradisional). Oleh karena daya akal lemah, interpretasi ayat-ayat Alquran diberikan secara harfiyah. Corak pemikiran kalam seperti ini tergambar pada sistem pemikiran kalam Al-Asy'ari. Agaknya Al-Asy'ari menganut sistem pemikiran kaum Salafiyah yang mengintrepetasikan ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi apa adanya seperti lafaz-nya. Seperti ketika Al-Asy'ari menginterpretasikan ayat-ayat *mutasyābihat* (antropomorfis), Tuhan mempunyai tangan misalnya, diartikan bahwa Tuhan memang benar-benar mempunyai anggota badan yang berupa "tangan". Pengertian seperti itu harus dipahami tanpa bagaimana (*bilā kaifa*). Bagaimana "tangan" Tuhan, bagaimana "wajah" Tuhan dan lain-lainnya tidak dapat dijelaskan, karena keberadaan Tuhan sama sekali berbeda dari segala sesuatu yang ada. Teologi yang bercorak hadisi (tradisional) dengan pemahamannya yang harfiyah tidak membutuhkan pemikiran mendalam dan filosofis serta mudah dipahami oleh kaum awam.

Dengan demikian, secara logis konsumen dari teologi yang bercorak rasional dan semi liberal kebanyakan terdiri dari kaum intelektual yang terpelajar, sebaliknya konsumen dari teologi yang bercorak *ḥadisi* (tradisional) kebanyakan terdiri dari kaum awam yang tidak terpelajar.

Berkaitan dengan dua macam corak pemikiran kalam ini, Harun Nasution menyebutkan bahwa aliran Mu'tazilah menganut corak rasional dan semi liberal, sedangkan Asy'ariyah (*sic.*, yang lebih tepat adalah Al-Asy'ari saja) mengikuti corak *ḥadisi* (tradisional).

Al-Juwaini, seorang tokoh agama khususnya di bidang ilmu fikih dan teologi yang hidup di abad kelima Hijriyah merupakan tokoh

kontroversial yang banyak menimbulkan perbedaan pendapat di antara para intelektual. Masing-masing pengkaji mempunyai pendapat yang berbeda-beda mengenai aliran teologi yang dianut Al-Juwaini.

Al-Subki, Brockelmann, Louis Gardet, M.M. Syarif, Fauqiyah Husein Mahmud dan Jalal Muhammad Musa mengatakan bahwa Al-Juwaini menganut paham kalam Asy'ariyah. Harun Nasution mengatakan bahwa Al-Juwaini mempunyai konsep kalam yang menyimpang dari paham Asy'ariyah dan dekat dengan konsep kalam Mu'tazilah Khususnya mengenai interpretasinya terhadap ayat-ayat *mutasyābihat* (antropomorfis) yang menggunakan ta'wil. Demikian pula penjelasannya mengenai perbuatan manusia bahwa daya yang ada pada manusia mempunyai efek yang terdapat antara sebab dan akibat (musabab). Wujud perbuatan bergantung pada daya yang ada pada manusia, wujud daya ini tergantung pula pada sebab dan wujud sebab ini bergantung pula pada sebab lain dan demikianlah seterusnya sehingga sampai kepada sebab dari segala sebab yaitu Tuhan. Lebih jauh Harun Nasution mengatakan bahwa perbedaan pendapat seperti ini oleh Ahmad Amin dikatakan sebagai "kembali dengan melalui jalan berkelok-kelok kapada ajaran Mu'tazilah."

Walaupun Ahmad Amin tidak secara tegas mengatakan bahwa orang yang dimaksud dengan ungkapannya itu adalah Al-Juwaini, namun agaknya ia mengutip ungkapan Al-Syahrastani ketika ia menjelaskan pendapat Al-Juwaini mengenai perbuatan manusia dan efektifitas daya manusia ketika mewujudkan perbuatannya.

Al-Syahrastani sendiri, walaupun tidak secara tegas mengatakan bahwa Al-Juwaini mengikuti paham Mu'tazilah, namun dari uraiannya ia mengeritik Al-Juwaini yang tidak mengikuti mazhab Islamiyah (mungkin yang dimaksud di sini adalah mazhab Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah), tetapi Al-Juwaini mengambil dari filosof ketuhanan.

Marshal G.S. Hodgson mengatakan bahwa "Al-Juwaini ingin mengambil jalan tengah antara paham Qadariyah (*free will* dan *free act*) dan paham Jabariyah (*predestination* atau *fatalism*)". Selanjutnya bahwa "di dalam konsepnya mengenai ayat-ayat *mutasyābihat* (antropomorfis), Al-Juwaini memperbolehkan interpretasi secara

majāzi (metaforis) dan dengan menggunakan ilmu bahasa walaupun apa yang yang dilakukannya jauh lebih kurang mendalam dari yang telah dilakukan oleh kaum Mu'tazilah."

Berdasarkan beberapa pendapat yang berbeda-beda di atas, timbul permasalahan yang disebut di bawah ini. Di dalam masalah teologi, apakah Al-Juwaini termasuk salah seorang pengikut teologi Al-Asy'ari atau Mu'tazilah ataukah paham menengah antara paham teologi Al-Asy'ari atau Mu'tazilah.

Atas dasar beberapa pendapat di atas dapat diambil beberapa dugaan sementara mengenai paham dan aliran teologi beserta coraknya yang diikuti Al-Juwaini. Al-Juwaini mempunyai konsep-konsep teologi aliran Asy'ariyah seperti tergambar pada aliran yang diikuti pula oleh para guru Al-Juwaini seperti Abu Qasim Al-Isfaraini, seorang tokoh teologi Asy'ariyah. Selain pada Abu Qasim, Al-Juwaini juga berguru pada tokoh-tokoh teologi aliran Asy'ariyah lainnya, seperti Al-Baqillani dan Abu Muhammad Al-Jauhari dari Baghdad, Abu Na'im Al-Isfahani dari Isfahan dan lain-lainnya.

Bukti-bukti yang mendukung dugaan ini di antaranya adalah terdapatnya konsep-konsep yang sama antara pendapat Al-Juwaini dan pendapat Al-Asy'ari, seperti konsep mengenai Tuhan yang mempunyai sifat-sifat, Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala, sabda Tuhan adalah qadim, konsep *kasb* yang berkaitan dengan perbuatan manusia, konsep surga dan neraka, syafaat, iman, pengiriman rasul-rasul dan sebagainya akan diuraikan dalam bab selanjutnya.

Bahwa Al-Juwaini pengikut paham Mu'tazilah. Bukti-bukti yang mendukung dugaan ini adalah bahwa Al-Juwaini mempunyai konsep yang sama dengan konsep yang diajukan oleh orang-orang Mu'tazilah dalam hal interpretasi mengenai ayat-ayat *mutasyābihat* (antropomorfis) yang membolehkan dilakukannya takwil terhadapnya dan memperbolehkan dilakukan interpretasi secara majazi (metaforis) atau secara idafi (dengan membuang *mudāf* dan tetap menyebut *mudāf ilaih*-nya terhadap ayat-ayat *mutasyābihat* tersebut. Di dalam konsepnya mengenai perbuatan manusia, pendapat Al-Juwaini mendekati paham Mu'tazilah bahwa manusia mempunyai kebebasan dan pilihan dalam

menentukan dan mewujudkan kehendak dan perbuatannya dan semuanya bergantung pada sebab awal yakni Tuhan. Paham ini biasa dikenal sebagai paham Qadariyah.

Bahwa Al-Juwaini mempunyai konsep menengah antara paham Al-Asy'ari dan paham Mu'tazilah, khususnya dalam masalah perbuatan manusia, atau antara paham Jabariyah dan paham Qadariyah. Bukti yang mendukung dugaan ini adalah pahamnya mengenai perbuatan manusia, di satu pihak ia mengakui bahwa ada kebebasan manusia dalam berkehendak dan mewujudkan perbuatannya, di pihak lain ia juga mengatakan bahwa daya yang dipergunakan oleh manusia untuk mewujudkan perbuatannya adalah semata-mata daya Tuhan yang diperoleh manusia, maka perbuatan manusia sebenarnya hanya merupakan perolehan (*kasb*) dari Tuhan sedangkan manusia hanya berperan mengarahkan daya yang telah diperolehnya dari Tuhan.

Untuk memperoleh penjelasan lebih detail dan menjawab semua permasalahan yang ada, di sini diadakan penelitian mengenainya. Sepanjang yang penulis ketahui, belum ada pembahasan mengenai pemikiran kalam Al-Juwaini. Kajian yang pernah dilakukan oleh Fauqiyah Husein Mahmud bersifat amat umum. Buku yang diberi judul *A'lām Al-'Arab Imām Al-Haramaini* lebih banyak ditekankan pada pembahasan tentang riwayat hidupnya secara mendetail yang diikuti dengan sedikit uraian analisis mengenai sebagian kecil pendapatnya, khususnya uraian yang terasa amat panjang hanya mengenai filsafat alam. Fauqiyah juga mengungkapkan ada hubungan khusus antara teori yang dikemukakan Al-Juwaini dan teori para *ahl al-haq* yakni mereka yang menamakan diri sebagai Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah. Namun ungkapan Fauqiyah di sini tidak mendalam dan hanya secara global. Demikian pula halnya ketika Fauqiyah mengemukakan adanya hubungan antara teori Al-Juwaini dan teori *ahl al-taṣawwuf*.

Selanjutnya yang pernah dilakukan beberapa penulis di antaranya Fauqiyah sendiri, Muhammad Zahid Al-Kauthari, Muhammad Yusuf Musa, 'Ali Abd-Mun'im 'Abd Al-Hamid dan 'Ali Sami Al-Nasysyar semuanya hanya sekedar mengedit karya-karya Al-Juwaini yang berjudul *Luma' Al-Adillah, Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah, Al-Irsyād, Al-Syāmil* dengan

sedikit dibumbui oleh komentar mereka mengenai pokok-pokok pemikirannya.

Al-Subki dalam bukunya *Ṭabaqāt Al-Syafī'iyyah Al-Kubra*, Ibn Khallikan dalam buku *Wafyat Al-A'yan*, Harun Nasution dalam buku *Teologi Islam*, M.M. Syarif dalam buku *History of Muslim Philosophy*, H.A.R. Gibb dalam *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ahmad Amin dalam *Ẓuhr Al-Islām*, Al-Syahrastani dalam *Al-Milal wa Al-Niḥal*, Hodgson dalam *The Venture of Islam*, Al-Hanbali dalam *Syajarāt Al-Żahāb*, Abu Al-Mahasin dalam *Nujūm Al-Ẓāhirah*, Abu Hafiz Ibn Al-'Asakir dalam *Tabyīn Każib Al-Muftara*, Ibn Fadl Allah Al-'Amri dalam *Masālik Al Abṣār fi Mamālik Al-Amṣār*, Al-Sam'ani dalam *Al-Ansāb*, Al-Zahabi dalam *Siyār A'lām Al-Nubalā*, dan Jalal Muhammad Musa dalam *Nasy'at Al-Asy'ariyah wa Tatawwuruhā*, semuanya hanya menyediakan tidak lebih dari sepuluh halaman untuk membahas tentang hidup Al-Juwaini dan sedikit membahas tentang pemikirannya yang berkaitan dengan teologi Islam.

2 Riwayat Hidup Al-Juwaini

A. Suasana Politik, Sosial, dan Agama

Puncak kegiatan ilmu pengetahuan di dunia Islam bermula sejak jatuhnya dinasti Umayyah ke tangan dinasti Abbasiyah. Penerjemahan buku-buku berbahasa asing terutama karya-karya Yunani Kuno ke dalam bahasa Arab dilakukan secara besar-besaran. Hal ini terutama disponsori oleh para penguasa Islam yang terdiri dari para khalifah Abbasiyah. Walaupun tampaknya penerjemahan buku-buku berbahasa asing ini —terutama buku-buku Yunani kuno ke dalam bahasa Arab — telah dirintis orang sejak zaman Bani Umayah di Damaskus, seperti disebut dalam sejarah Islam bahwa Khalid bin Yazid (wafat 84 H/704 M) —seorang putera khalifah yang klaim kekhalifahannya ditolak— telah mencurahkan perhatiannya pada penerjemahan dan pengkajian filsafat, namun gerakan penerjemahan itu mencapai puncaknya pada masa kekhalifahan dipegang oleh Khalifah Abbasiyah Al-Ma'mun (memerintah 189-218H/813-833M), seorang khalifah di Baghdad yang menganut paham Mu'tazilah.

Pada awal pemerintahan Khalifah Bani Abbas, yakni ketika berada di bawah kekuasaan Abu Al-Abbas Al-Saffah (memerintah 132-136H/750-754M), perhatian pada ilmu pengetahuan belum banyak diberikan. Ia masih disibukkan oleh urusan politik untuk menstabilkan keadaan di dalam dan di luar negeri. Perhatiannya banyak tersedot untuk para pemberontak dan pembelot kekuasaannya. Ia berusaha untuk menundukkan mereka kembali dan sekaligus diminta mengakui kekuasaan dinasti Abbasiyah yang baru.

Penggantinya, Abu Ja'far Al-Mansur (memerintah 136-158H/ 754-775M) juga masih sibuk mengadakan pembenahan terhadap keadaan yang belum mapan. Ia juga sibuk membangun ibukota baru bagi pemerintahan dinasti Abbasiyah yang baru berdiri, di Baghdad. Oleh karena kesibukannya ini, ia pun belum sempat pula mencurahkan perhatiannya pada ilmu pengetahuan.

Keadaan demikian terus berlangsung hingga datang masa pemerintahan Harun Al-Rasyid (memerintah 170-193H/787-810M). Keadaan politik mulai stabil. Kekayaan negara melimpah dan pemerintahan pun mulai mapan walaupun masih ada pemberontakan-pemberontakan kecil yang kurang berarti. Keadaan negara yang mapan amat menunjang bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Harun Al-Rasyid mempunyai banyak kesempatan untuk mencurahkan perhatiannya di bidang ilmu. Ia membangun sebuah gedung sebagai pusat kegiatan ilmiah di dekat gedung observatorium negara. Gedung itu diberi nama *Bait Al-Ḥikmah* (Wisma Filsafat).

Akibat dari kegiatan ilmiah yang dilakukan para penguasa Bani Abbas itu, timbul suatu revolusi berpikir bebas. Pola berpikir bebas inilah yang menjadi penyebab utama bagi masuknya gelombang Hellenisme ke alam pemikiran umat Islam pada masa itu. Hal ini terjadi akibat penerjemahan buku-buku berbahasa Yunani Kuno ke dalam bahasa Arab yang dilakukan oleh Al-Ma'mun secara besar-besaran. Ia tidak segan-segan mengeluarkan uang dari perbendaharaan negara untuk membiayai penerjemahan itu. Ia menghimpun para penerjemah ulung dari berbagai daerah dengan imbalan gaji yang amat tinggi. Bahkan untuk kepentingan ilmiah, ia mengutus beberapa orang pergi ke Konstantinopel untuk mencari buku-buku filsafat sebanyak-banyaknya yang ada di sana.

Kaum Mu'tazilah yang dikenal sebagai kaum rasionalis dan kaum liberalis merupakan kelompok pemikir muslim yang paling antusias menyambut invasi filsafat melalui buku-buku Yunani Kuno itu. Hal ini merupakan konsekwensi logis dari dambaan mereka kepada pemikiran sistematis. Buku-buku yang dikarang oleh Plato, Aristoteles, Plotinus, Porphyry dan lain-lainnya memberikan pelajaran logika yang

mapan sesuai dengan keinginan kaum Mu'tazilah kepada pemikiran sistematis.

Khalifah Al-Ma'mun, seorang Khalifah Abbasiyah yang terkenal sebagai seorang penganut aliran Mu'tazilah tampil ke depan membela dan bahkan menjadikan aliran Mu'tazilah sebagai paham resmi negara. Kegemilangan yang dicapai oleh kaum Mu'tazilah menjadikan mereka lupa diri. Mereka tidak segan-segan mengadakan *miḥnah*. Pemeriksaan paham pribadi ini terutama diberlakukan terhadap para qadi (hakim), para pembesar negara dan para ulama. Salah satu pokok persoalan yang diperiksa adalah soal pendapat mengenai Alquran. Sebagaimana diketahui bahwa Mu'tazilah mempromosikan pendapat tentang baharunya Alquran. Mereka yang tidak mau mengakui baharunya Alquran dinyatakan sebagai orang yang telah keluar dari agama Islam. Dan jika kebetulan mereka menjadi pejabat negara atau menjadi hakim, kesaksiannya ditolak bahkan dipecat dari jabatannya atau bahkan ada yang dibunuh.

Ahmad bin Hanbal (wafat 241H/855M.) adalah salah seorang ulama yang turut diperiksa. Ia termasuk salah seorang yang gigih mempertahankan pendapatnya dan tidak mau mengakui baharunya Alquran. Namun berkat pengaruhnya yang amat luas di kalangan umat, ia terbebas dari hukuman mati walaupun tidak terlepas dari hukuman penjara dan siksa. Kebijaksanaan tidak menghukumnya dengan hukuman mati ini diambil oleh penguasa Abbasiyah sebab mereka khawatir akan menimbulkan kekacauan dari pihak para pendukung Imam Ahmad bin Hambal. Hukuman penjara dan siksa terus berlangsung hingga datang Al-Mutawakkil mengeluarkannya dari penjara.

Al-Mutawakkil (memerintah 232-247H/847-861M) pengganti Al-Wasiq (memerintah 227-232H/842-847M), seorang khalifah Bani Abbas yang menganut paham Sunni. Ia tampil ke depan sebagai pahlawan pembela aliran Sunni yang selama beberapa tahun sempat tertindas oleh tindakan penguasa negara yang menganut paham Mu'tazilah. Paham Sunni yang untuk sementara tidur merasa mendapat angin segar dari pihak penguasa. Dengan segera, pengikut paham Sunni

serentak bangkit kembali dengan semangat berapi-api. Keadaan menjadi berbalik. Sekarang aliran Mu'tazilah yang mendapat tekanan dari penguasa. Tokoh-tokoh mereka tidak lagi diperkenankan mengadakan *miḥnah*. Bahkan Al-Mutawakkil membatalkan ketentuan aliran Mu'tazilah sebagai paham resmi negara dan menggantikannya dengan aliran Sunni.

Sementara aliran Sunni bangkit kembali, keadaan negara semakin hari semakin melemah. Keadaan ini berawal dari kebijaksanaan politik yang dijalankan oleh Al-Mu'tasim, pengganti Al-Ma'mun. Kebijaksanaan politik yang diambil Al-Mu'tasim memberi peluang yang amat banyak bagi invasi unsur Turki dalam mengendalikan negara.

Al-Mu'tasim merasa kedudukannya sebagai khalifah terancam oleh pihak pendukung ahli waris Al-Ma'mun (terdiri dari orang-orang Persia) dan dari pihak pendukung ahli waris Al-Amin (terdiri dari orang-orang Arab). Ia berusaha mencari dukungan dari pihak luar yaitu orang-orang keturunan Turki. Al-Mu'tasim adalah seorang prajurit yang gagah perkasa. Oleh karenanya, di samping untuk membentengi diri dari ancaman musuh, sifat keprajuritannya menghendakinya membentuk prajurit andalan yang terdiri dari orang-orang keturunan Turki. Pembentukan prajurit andalan ini dimaksudkan untuk menjadi pendamping khalifah. Untuk sementara waktu, dominasi unsur Turki masih belum kelihatan. Namun dalam jangka waktu yang relatif singkat, dominasi mereka mulai terlihat nyata. Terlebih lagi setelah terbunuhnya Al-Mutawakkil di tangan anak angkatnya sendiri Al-Mu'tamid, unsur Turki mulai menguasai pemerintahan beserta khalifahnya. Merekalah yang akhirnya menguasai administrasi negara. Mereka berbuat sesukanya untuk menurunkan, mengangkat, memenjarakan atau bahkan membunuh Khalifah Abbasiyah yang tidak disukainya. Tersebut di dalam sejarah Islam, di antara orang-orang Turki yang pernah memegang peranan penting di dalam pemerintahan dunia Islam saat itu adalah Ahnaz, Wazir, Wasif, Begha Kabir, Begha Saghir, Musa bin Begha, Itakh bin Khaqan dan lain-lainnya.

Kekacauan dalam negara tak dapat dielakkan lagi. Di kalangan anak-anak keturunan khalifah terjadi perebutan kekuasaan. Masing-

masing pihak mendapat dukungan dari orang-orang Turki yang sengaja mengadu domba antara satu dengan lainnya. Akibatnya, keadaan negara dan pemerintahan semakin hari semakin parah. Pucuk kepemimpinan negara tidak lagi sepenuhnya berada di tangan khalifah yang berkuasa. Seorang khalifah tidak lebih hanya sebuah boneka mainan yang bisa dipermainkan seenaknya oleh orang-orang Turki. Wewenang seorang khalifah hanya berlaku untuk soal-soal keagamaan. Ia hanya diperkenankan untuk berkhotbah Jumat di masjid. Kekuasaan dan perbendaharaan negara sepenuhnya berada di tangan para *a'yān* dan *amīr* atau kepala rumah tangga istana yang semuanya terdiri dari orang-orang keturunan Turki.

Dalam sejarah umat Islam, masa itu disebut sebagai masa Abbasiyah kedua atau masa disintegrasi (1000 – 1250M). Kekacauan dalam negeri dan ketidakberdayaan para khalifah ini tidak disia-siakan oleh para perusuh dan para gubernur yang ingin melepaskan diri dari kekuasaan pusat. Bagaikan tumbuhnya jamur di musim hujan, segera bermunculan negara-negara kecil yang memproklamirkan diri sebagai negara yang berdiri sendiri.

Pada masa pemerintahan khalifah Abbasiyah pertama telah ada negara kecil yang melepaskan diri dari pemerintahan pusat seperti dinasti Aghlabiyah, Idrisiyah dan Tahiriyah. Pada masa pemerintahan Abbasiyah kedua semakin banyak negara kecil yang berdiri sendiri, bahkan ada yang sempat menjadi kerajaan yang diwariskan turun-temurun.

Di antara daulah-daulah kecil yang sempat diwariskan kepada anak cucu turun-temurun adalah dinasti Syafawiyah di Persia, dinasti Samawiyah di Khurasan, dinasti Ghaznawiyah di India, dinasti Hamdaniyah di Mosul dan Halb, dinasti Tuluniyah dan Ikhsyidiyah di Mesir dan Syam, dinasti Fatimiyah di Afrika Utara, dinasti Umayyah di Cordova, dinasti Buwaihiyah di Persia, dinasti Zaidiyah di Tabaristan, Ray dan Jibal, dinasti Ya'qubiyah di San'a dan dinasti Saljukiyah di Transoxania, Khurasan, Persia, Irak, Syam dan Anatolia atau Asia Kecil.

Kekuasaan pusat semakin hari semakin menyusut, sampai akhirnya hanya tinggal Baghdad, Sawad dan Irak yang masih berada di bawah kekuasaan pusat. Dan pada tahun 1258M Hulagu dari Mongol datang

menghancurkan dan merampas Baghdad dari tangan khalifah Abbasiyah. Khalifah, sebagai lambang kesatuan politik umat Islam hilang dari permukaan bumi untuk selama-lamanya.

Berbeda dengan keadaan politik yang mulai pecah dan keutuhan serta kesatuan umat Islam yang porak-poranda pada fase disintegrasi, gerakan pemikiran dan perkembangan ilmu pengetahuan justru semakin menanjak dan menunjukkan prestasi gemilang. Para *amīr* dan *a'yān* memberikan dorongan dan perlindungan kepada kaum intelektual sehingga berbagai kegiatan intelektual dan ilmiah berkembang dengan pesat di mana-mana. Para penguasa lokal yang terdiri dari *amīr* dan *a'yān* itu saling berlomba, bersaing dan saling mengungguli satu sama lainnya. Mereka berlomba menarik hati kaum sarjana dan ilmuwan untuk mendapatkan dukungan dan legitimasi bagi kedudukannya. Akibatnya, peradaban dan kebudayaan Islam tidak lagi hanya berpusat di beberapa pusat kota tertentu seperti Baghdad, Basrah dan Kufah — di lembah sungai Dajlah (Tigris) dan Furat (Efrat) saja— melainkan menyebar ke seluruh kota kecil di dunia Islam. Muncul tokoh-tokoh filsafat, seperti: Ibn Sina yang berasal dari suatu tempat di tepi pantai selatan Laut Kaspia di kawasan Bukhara, Al-Farabi, Al-Kindi, Al-Razi, Ikhwan Al-Safa', Al-Ghazali dan lain-lainnya dari kota dan daerah kecil di kawasan dunia Islam. Demikian pula halnya dengan ahli-ahli teologi Islam. Bagai tumbuhnya jamur di musim hujan, segera mereka bermunculan di mana-mana, seperti Abu Hasan Al-Asy'ari, Al-Juwaini, Al-Baqillani, Qadi 'Abd Al-Jabbar, Al-Jubba'i, Al-Maturidi dan lain-lainnya. Muncul pula ahli-ahli di bidang ilmu pengetahuan lainnya, seperti Al-Biruni seorang ahli biologi, Ibn Hayyan, Ibn Al-Haitham, Al-Khawarizmi, Al-Mas'udi dan lain sebagainya.

Di samping perkembangan ilmu pengetahuan, pertentangan antara bermacam-macam ideologi tak terelakkan lagi. Pertentangan tersebut, khususnya antara paham Sunnah dan Syi'ah, semakin memperburuk situasi politik sosial umat Islam. Ideologi-ideologi itu menjadi alat yang ampuh bagi pembenaran ambisi kekuasaan masing-masing *amīr* dan *a'yān*. Masing-masing penguasa mempertahankan bahkan memperjuangkan paham yang dianutnya, agar dianut pula oleh seluruh

rakyatnya. Misalnya, rezim Ghaznawiyah dan Saljukiyah memperjuangkan paham Sunah, sedangkan rezim Fatimiyah dan Buwaihiyah gigih mempertahankan dan memperjuangkan paham Syi'ah.

Tidak ketinggalan pula pertentangan antara berbagai macam mazhab hukum. Pertentangan antara mazhab Syafi'iyah dan mazhab Hanbaliyah menambah keadaan umat Islam semakin runyam. Tatkala pengikut aliran Hanbaliyah melarang orang mengeraskan bacaan basmalah dan melarang bacaan qunut saat salat subuh serta menyuruh orang untuk mengulangi azan, maka para pemuka Syafi'iyah menjadi amat murka. Semua itu merupakan ajaran yang bertentangan dengan ajaran mazhab Syafi'iyah. Menyadari akan keadaan yang semakin genting, penganut mazhab Hanbaliyah menarik ajarannya kembali dari peredaran umum. Suasana negara menjadi tenang kembali. Kekacauan di bidang politik, ideologi, hukum dan bidang kehidupan sosial lainnya terjadi di mana-mana. Tidak terbatas pada kota-kota penting, seperti: Baghdad, Kufah, Basrah dan lain sebagainya, tetapi hampir di semua tempat dan wilayah terjadi kekacauan politik sosial. Semuanya terjadi karena timbulnya rasa *ta'aṣṣub* (*'aṣabiyah*) antar golongan yang amat berlebihan.

Dalam pada itu, Khurasan yang beribu-kotakan Nisyapur tidak terlepas dari kekacauan yang sama. Wilayah yang terletak di sebelah timur laut Baghdad itu menjadi ajang perebutan antar berbagai macam dinasti. Hal itu disebabkan oleh keluasan dan kesuburan tanahnya. Dimulai dengan kekuasaan dinasti Safariyah yang sempat menguasainya sejak tahun 254H sampai dengan jatuhnya wilayah tersebut ke tangan dinasti Samaniyah pada tahun 290H. Kemudian datang pula kekuasaan dinasti Ghaznawiyah, Buwaihiyah dan Saljukiyah. Mereka menguasai daerah tersebut secara bergantian.

Bersamaan dengan pergantian kekuasaan yang datang, berganti pula ideologi yang diperjuangkan para penguasa negara. Masing-masing penguasa ingin mengubah ideologi rakyatnya dengan ideologi yang dibawanya. Sebagai contoh, ketika negara dikuasai dinasti Samaniyah, maka ideologi yang mendapat dukungan dan yang diperjuangkan adalah mazhab Syi'ah. Mereka menjadikan mazhab Syi'ah sebagai

ideologi negara dan bahasa Persia sebagai bahasa negara. Namun ketika dinasti Ghaznawiyah yang datang ke sana, maka mazhab Sunnah yang mendapat dukungan dan yang diperjuangkan. Ulama dan pengikut Syi'ah dikejar-kejar dan ditangkap. Demikian pula yang dilakukan oleh dinasti Buwaihiyah yang bermazhab Syi'ah dan dinasti Saljukiyah yang bermazhab Sunnah. Akibatnya, kedua mazhab itu silih berganti mendapat dukungan dan tekanan dari pihak para penguasa negara.

Dalam suasana negara yang amat kacau, baik di bidang politik maupun bidang sosial agama itulah, lahir seorang bayi laki-laki. Bayi ini kemudian hari menjadi orang penting dalam sejarah perkembangan umat Islam. Dialah Abu Al-Ma'ali 'Abd-Malik Al-Juwaini.

B. Asal Usul dan Pendidikan Al-Juwaini

Nama lengkapnya 'Abd Al-Malik bin 'Abd Allah bin Yusuf bin Muhammad bin 'Abd Allah bin Hayyuwiyah Al-Juwaini Al-Nisaburi Imam Al-Haramain Abu Al-Ma'ali. Ayahnya 'Abd Allah bi Yusuf bin Muhammad bin 'Abd Allah bin Hayyuwiyah berasal dari daerah Juwain, sebuah tempat yang terletak di Bustam di antara Jajaram dan Baihaq. Di sana 'Abd Allah lahir dan dibesarkan. Di sana pula ia mengenyam pendidikan dari para alim ulama. Kemudian 'Abd Allah bin Yusuf pergi meninggalkan kampung halamannya menuju Nisyapur untuk mencari ilmu pengetahuan seperti lazimnya dilakukan orang di masanya. Di Nisyapur, ia belajar fikih mazhab Syafi'iyah dan teologi pada Al-Qifal Al-Marzawi. Sebelum merantau keluar daerah, 'Abd Allah bin Yusuf juga pernah belajar sastra dari ayahnya yang bernama Yusuf bin Muhammad —seseorang sastrawan ulung di zamannya—. Di Isfahan, ia belajar pada Abu 'Abd Al-Rahman Al-Sullami dan Abu Muhammad bin Babawaih. Di Baghdad, ia belajar pada Abu Al-Hasan Muhammad bin Husein bin Nazif Al-Farra'. Setelah puas merantau di luar negeri 'Abd Allah bin Yusuf kembali ke Nisyapur dan menetap di sana sampai akhir hayatnya. Ia kembali ke Nisyapur sekitar 407H dan wafat di sana sekitar tahun 438H

Konon 'Abd Allah bin Yusuf ayah 'Abd Al-Malik Al-Juwaini adalah seorang keturunan Arab dari Bani Ta'i Al-Sanbasi. Dan Sanbas adalah

Abu Hayy dari Bani Ta'i. Jika pernyataan ini benar adanya, maka Al-Juwaini 'Abd Al-Malik, tokoh yang menjadi topik bahasan ini adalah seorang keturunan Arab asli.

Di Nisyapur, ayahnya membeli seorang budak wanita salihah dan baik hati dengan uang halal yang diperoleh dengan bekerja. Dari *umm al-walad* inilah lahir 'Abd Al-Malik bin 'Abd Allah yang kemudian terkenal dengan sebutan Imam Al-Haramain.

Tahun lahir 'Abd Al-Malik diperselisihkan para sejarawan. Al-Subki, Brockelmann, L. Gardet, Fauqiyah, 'Abd Al-'Azim Al-Daib, Ibn Khallikan, Ibn 'Asakir, Ibn Kathir, Ibn Fadl Allah Al-'Amri dan Al-Samani sepakat mengatakan bahwa Al-Juwaini dilahirkan pada tanggal 18 Muharram 419H. atau bertepatan dengan bulan Pebruari tahun 1028M, sedangkan tanggal umumnya juga diperselisihkan. Fauqiyah mengatakan bahwa tanggalnya 22, Brockelmann mengatakan tanggal 12, sedangkan L. Gardet mengatakan tanggal 17. Walaupun tanggal umumnya diperselisihkan, namun mereka sepakat dalam bulan dan tahun umumnya.

Kembali ke masalah tahun lahirnya, sejarawan lain, seperti Ibn Jauzi dan Ibn Taghri Bardi mengatakan, bahwa Al-Juwaini dilahirkan pada tahun 417H. Walaupun terdapat perselisihan pendapat atas tahun kelahiran Al-Juwaini, namun mereka sepakat mengatakan bahwa Al-Juwaini wafat pada tahun 478H. dalam usia 59 tahun. Dengan adanya kesepakatan ini bisa disimpulkan bahwa tahun kelahirannya ialah 419H atau tahun 1028M.

Adapun tempat tumpah darahnya, beberapa sejarawan mengatakan bahwa Al-Juwaini dilahirkan di Busytanikan, sebuah desa yang merupakan salah satu tempat rekreasi di Nisyapur. Umumnya para pekerja di Nisyapur memilih bertempat tinggal di desa Busytanikan. Hal itu dilakukan sebab di samping udara dan suasananya sejuk dan nyaman, juga karena airnya bersih dan jernih. Sedangkan di Nisyapur, selain udaranya panas dan pengap, airnya kotor dan tidak segar. Demikian pula yang dilakukan oleh 'Abd Allah bin Yusuf, ayah 'Abd Al-Malik. Ia lebih suka tinggal di desa Busytanikan, karena di samping keadaan geografis yang menyenangkan, desa ini merupakan desa

terdekat dari Nisyapur tempat ia bekerja sehari-harinya. Di sinilah 'Abd Al-Malik lahir, tumbuh dan berkembang menjadi anak remaja.

Membaca Alquran, bahasa Arab, hadis, fikih, ilmu usul dan ilmu khilaf (antara beberapa mazhab fikih), ia pelajari di rumah dengan berguru pada ayahnya. Pada usia relatif muda, ia sudah dapat menghafal Alquran dan sudah menguasai beberapa ilmu keislaman lainnya. Kecerdasan akal, kecerdikan dan kegeniusannya telah tampak sejak muda. Ia tumbuh menjadi anak yang sangat kritis. Jika ia mendapatkan hal-hal yang dianggapnya kurang tepat atau kurang logis, ia tidak segan-segan mengkritiknya walaupun hal itu datang dari ayahnya sendiri. Ayahnya kagum dan bangga akan kecerdasan anaknya. Kritikan ini tidak hanya datang sewaktu ayahnya masih hidup, bahkan ketika ayahnya telah wafat pun, Al-Juwaini masih juga mengkritiknya, jika kebetulan ia mendapatkan kesalahan dalam tulisan dan karya ayahnya. Ia selalu mengatakan bahwa itu merupakan kesalahan ayahnya Al-marhum.

Dari penjelasan di atas, dapat kita ketahui bahwa Al-Juwaini senantiasa menggunakan akalnya dalam menerima segala ilmu pengetahuan. Ia tidak pernah mau menerima segala informasi yang berbau taklid. Ia selalu mengecek kebenaran informasi yang diterimanya. Ia kemudian mencerna informasi itu menggunakan akal pikirannya. Hal ini pernah ia ungkapkan.

"Aku pernah membaca lima puluh kali lima puluh ribu kitab, lalu aku mengasingkan diri dari mengambil ilmu pengetahuan pada para pakar dan ahli Islam. Kemudian kutelaah hal-hal yang dilarang oleh para ahli Islam itu dengan teliti untuk mendapatkan kebenaran yang meyakinkan. Dan aku berusaha lari sejauh-jauhnya dari taklid kepada orang-orang terdahulu."

Maksud dari "mengasingkan diri dari mengambil ilmu pada pakar Islam" ini menurut Al-Subki ialah bahwa Al-Juwaini tidak memihak kepada salah satu mazhab tertentu tanpa terlebih dulu menguji kebenaran informasi yang diterimanya dengan menggunakan penalaran akal sehatnya. Setelah melalui proses ijtihad dan telaah secara teliti, baru terlihat kebenaran dan kebenaran itulah Islam adanya. Sedangkan

maksud dari kalimat "kutelaah hal-hal yang dilarang oleh para ahli Islam" menurut 'Abd Al-'Azim Al-Daib bahwa Al-Juwaini belajar ilmu filsafat yang pada saat itu merupakan ilmu yang dilarang untuk dipelajari. Bukti dari penafsiran tersebut bahwa Al-Juwaini banyak menggunakan metode filsafat dalam mempertahankan pendapatnya, terutama hal-hal yang berkaitan dengan teologi. Pendapat ini dikuatkan oleh Fauqiyah yang mengatakan bahwa Al-Juwaini tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu keislaman, melainkan ia juga mempelajari ilmu filsafat.

Ketika ayah Al-Juwaini wafat pada tahun 438H, ia menggantikan ayahnya mengajar di majlis ilmiahnya. Ketika itu usia Al-Juwaini belum genap dua puluh tahun. Meskipun Al-Juwaini telah menjadi guru, namun ia tidak berhenti mencari ilmu. Ia belajar fikih dan teologi aliran Asy'ariyah pada Al-Isfiraini. Ia belajar fikih mazhab Syafi'iyah dan ilmu hadis pada Al-Baihaqi. Pada masa yang sama, ia juga turut menghadiri majlis Al-Khabbazi untuk belajar ilmu Alquran.

Demikianlah kegiatan Al-Juwaini sebelum ia pergi meninggalkan Nisyapur untuk beberapa lama. Di samping memperdalam ilmu agama dan ilmu pengetahuan umum, ia meneruskan mengajar di sekolah atau majlis yang didirikan olah ayahnya. Ia menafsirkan fikih mazhab Syafi'iyah dan mempertahankan teologi mazhab Asy'ariyah dari serangan-serangan musuh yang ingin menghancurkannya, demikian menurut Fauqiyah.

Ketika terjadi fitnah Al-Kunduri (sekitar antara tahun 443H dan 447H), Al-Juwaini pergi meninggalkan Nisyapur menuju Mu'askar, Isfahan, Baghdad, Hijaz dan yang terakhir Makkah. Ia menetap di Makkah selama beberapa tahun. Ia pernah menjadi guru agama di dua tempat suci Makkah dan Madinah. Oleh sebab itu ia terkenal dengan sebutan Imam Al-Haramain, berarti guru agama di dua tempat suci masjid Al-Nabawi di Madinah dan masjid Al-Haram di Makkah.

Ibn Jauzi mengatakan bahwa Al-Juwaini masuk kota Baghdad bersamaan dengan masuknya tentara Al-Ghaz yang dipimpin Tughril Bek ke sana pada tahun 447H. Dengan berlandaskan pada data yang dikutip oleh Ibn Jauzi ini, Fauqiyah memperkirakan bahwa Al-Juwaini

meninggalkan Nisyapur setahun sebelum ke Baghdad, yakni pada tahun 446H. Beberapa sejarawan lainnya, tidak pernah menyebutkan dengan tepat tahun berapa Al-Juwaini meninggalkan tanah airnya. Mereka hanya menyebutkan bahwa Al-Juwaini pergi mengembara ke luar negeri pada saat terjadi pertikaian antara dua golongan yang bertentangan atau pada saat terjadi fitnah Al-Kunduri yaitu antara tahun 443H-447H. Jika Al-Juwaini kembali lagi ke Nisyapur sekitar tahun 454H berarti Al-Juwaini berada di luar negeri selama sekitar 7 sampai 11 tahun.

Untuk mengetahui motivasi yang menyebabkan Al-Juwaini meninggalkan tanah airnya, sebaiknya kita tengok situasi negara, baik di bidang politik, sosial maupun agama atau ideologi.

C. Motivasi yang Menyebabkan Al-Juwaini Meninggalkan Negerinya

Seperti telah disebut di atas, situasi negara di zaman Al-Juwaini mengalami kesenjangan di segala bidang. Keadaan ini bermula dari lemahnya pemerintah pusat di Baghdad. Pada masa disintegrasi ini, khalifah Abbasiyah yang berkuasa tidak lagi mempunyai wibawa dan kekuasaan mutlak. Negara-negara kecil mulai bermunculan dengan cara melepaskan diri dari kekuasaan pusat. Kekuasaan khalifah dirongrong dari dalam dan luar istana oleh orang keturunan Turki yang merasa telah mendapatkan kedudukan yang kuat. Khalifah sendiri berusaha mencari dukungan dari luar guna menyelamatkan kekuasaannya. Maka pada tahun 334H khalifah Abbasiyah ke 21, Al-Muttaqi di Baghdad meminta bantuan kepada Ahmad Al-Buwaihi yang berkedudukan di Khurasan untuk melindunginya dari musuh. Akibat dari permintaan bantuan ini, maka pada tahun itu pula dinasti Buwaihiyah berhasil memasuki Baghdad dengan mulusnya tanpa hambatan. Setelah Bani Buwaih berhasil mengalahkan musuhnya, kini merekalah yang memegang kekuasaan penuh atas pemerintahan pusat.

Walaupun dari luar Bani Buwaih tampak seperti berada di bawah kekuasaan khalifah Abbasiyah, namun pada hakikatnya mereka-lah yang memegang penuh tampuk pemerintahan pusat. Bahkan lebih jauh Bani Buwaih yang bermazhab Syi'ah menekan khalifah Abbasiyah yang

bermazhab Sunnah. Hal ini wajar terjadi sebab antara kedua mazhab saling bersaing untuk mencari pengaruh di kalangan masyarakat umum.

Kekacauan di bidang politik membawa kepada kekacauan di bidang akidah. Timbul berbagai fitnah di mana-mana tak terkecuali Nisyapur —tanah tumpah darah Al-Juwaini. Keadaan seperti ini terus berlanjut hingga suatu saat ketika Bani Saljuk yang bermazhab Sunnah tiba di Khurasan pada tahun 426H. Kedatangan mereka tidak mengubah keadaan masyarakat secara drastis. Fitnah yang timbul akibat rasa fanatik golongan belum bisa ditanggulanginya.

Pada masa pemerintahan Bani Saljuk dipegang oleh Tughril Bek sekitar tahun 443H. timbul suatu fitnah yang kemudian dikenal sebagai "fitnah Al-Kunduri". 'Amid Al-Malik Al-Kunduri, seorang wazir Tughril Bek mengumumkan bahwa pemerintah menentang gerakan *ahl al-bid'ah* yang dibawa oleh Al-Asy'ari, seperti juga pemerintah menentang gerakan Rafidah. Pemerintah mencela dan melarang mereka berceramah di atas mimbar. Lebih jauh pemerintah menyeru orang agar membenci mereka dan menganggapnya sebagai orang yang telah keluar dari ajaran Islam. Menurut Hodgson, Al-Kunduri menyeru kaum Mu'tazilah dan semua ajaran teologi lainnya untuk menghentikan ajaran-ajarannya.

Beberapa sejarawan seperti Abd Al-Ghafir, Al-Subki, Ibn Al-'Imad dan Fauqiyah sepakat mengemukakan alasan-alasan fitnah keagamaan di atas sebagai motivasi yang menyebabkan Al-Juwaini meninggalkan Nisyapur. Sebagian lainnya seperti Ibn Khallikan, Ibn Jauzi dan Ibn Taghri Bardi sama sekali tidak menyebut alasan-alasan di atas sebagai motivasi keluarnya Al-Juwaini dari Nisyapur. Ibn Khillikan hanya mengatakan bahwa Al-Juwaini pergi ke Baghdad dan di sana ia berjumpa dengan sekumpulan orang pandai. Ibn Jauzi menyebutkan bahwa Al-Juwaini berpindah-pindah dari satu negeri ke negeri lainnya dan menimba ilmu pengetahuan pada Abu Muhammad Al-Jauhari di Baghdad. Ibn Taghri Bardi mengatakan bahwa Al-Juwaini banyak menimba ilmu di beberapa negeri, lalu pergi ke Makkah untuk berhaji dan mengajar ilmu agama di sana selama beberapa tahun, kemudian kembali ke Nisyapur.

Fauqiyah lebih cenderung mengatakan bahwa pendapat Abd Al-Ghafir —salah seorang murid Al-Juwaini— yang dikutip oleh Al-Subki dan disepakati Ibn Al-'Imad inilah yang mendekati kebenaran. Argumentasi yang diajukannya ialah bahwa 'Abd Al-Ghafir sebagai salah seorang murid Al-Juwaini pastilah lebih mengetahui berbagai peristiwa yang dialami oleh gurunya. Namun demikian, hal yang lebih penting bagi Fauqiyah bukan motivasi keluarnya Al-Juwaini dari Nisyapur, tetapi hasil yang diperolehnya dari luar negeri. Al-Juwaini tidak menyia-nyiakan kesempatan mereguk ilmu sebanyak-banyaknya dari para alim ulama di negara-negara yang dikunjunginya. Sekembalinya dari perantauan, ia mempunyai pengetahuan tentang akidah yang kokoh. Pendapat Fauqiyah ini dikuatkan oleh pendapat 'Abd Al-'Azim Al-Daib yang mengatakan bahwa Al-Juwaini terpaksa pergi meninggalkan tanah airnya, karena timbul fitnah Al-Kunduri. Di luar negeri seperti Isfahan yang terkenal sebagai pusat ilmu pengetahuan agama Islam, Al-Juwaini belajar pada tokoh agama yang ada di sana. Begitu pula ketika ia berada di Baghdad. Di Baghdad yang terkenal sebagai pusat pemerintahan dan pusat budaya, Al-Juwaini belajar pada Abu Muhammad Al-Jauhari. Di negara-negara lain yang dikunjunginya, Al-Juwaini juga belajar ilmu pada tokoh-tokoh yang ada di sana.

Antara pendapat 'Abd Al-Ghafir yang dikutip oleh Al-Subki dan pendapat Ibn Al-'Imad terdapat sedikit perbedaan ungkapan. Riwayat dari 'Abd Al-Ghafir yang dikutip Al-Subki hanya secara samar mengatakan bahwa Al-Juwaini meninggalkan Nisyapur sebab timbulnya *ta'aṣub* (fanatik) antara dua golongan, tanpa menyebut dengan jelas golongan mana saja yang dimaksudkan. Ibn Al-'Imad dengan jelas mengatakan bahwa *ta'asub* timbul antara golongan Asy'ariyah dan *ahl al-bid'ah* (*al-mubtadi'ah*). Penjelasan ini masih juga belum jelas dan masih menimbulkan pertanyaan lain, siapakah yang dimaksud dengan *ahl al-bid'ah* ini? Apakah golongan Syi'ah dengan nama Rafidah ataukah Mu'tazilah. Sehubungan dengan masalah ini, Yusuf Musa mengatakan bahwa *ta'aṣub* terjadi antara golongan Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Pendapat seperti ini dikuatkan oleh Harun Nasution yang

mengatakan bahwa Al-Juwaini pergi meninggalkan negerinya disebabkan Sultan Tughril Bek mengeluarkan perintah untuk menangkapi pemuka-pemuka Asy'ariyah atas usaha Al-Kunduri, perdana menterinya yang menganut paham Mu'tazilah.

Fauqiyah mengatakan bahwa *ta'aṣub* terjadi antara Ahl Al-Sunnah dan Syi'ah. Selanjutnya dikatakan bahwa Al-Juwaini pulang kembali ke Nisyapur setelah *ta'aṣub* antara Ahl Al-Sunnah dan Syi'ah berakhir.

Dari data-data di atas, dapat diketahui terdapatnya dua macam pendapat. Pendapat pertama menyebut bahwa pertikaian terjadi antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah, sedangkan pendapat kedua menyebut bahwa pertikaian terjadi antara Ahl Al-Sunnah dengan Syi'ah.

Untuk menyelesaikan persoalan, baiknya kita tengok sebentar buku-buku literatur yang berkaitan dengan masalah.

Harun Nasution menyebutkan bahwa dinasti Bani Buwaih yang menguasai Khurasan sebelum kedatangan Bani Saljuk beraliran Syi'ah. Dalam teologi, Syi'ah dan Mu'tazilah mempunyai paham-paham dasar yang sama. Penyebab kesamaan paham ini tidak jelas. Di antara argumen yang dimajukan, bahwa sesudah kaum Mu'tazilah jatuh, Ahl Al-Hadis dan kemudian kaum Asy'ariyah berpengaruh dalam masyarakat Islam, golongan Mu'tazilah berteman dengan kaum Syi'ah untuk menentang aliran Ahl Al-Sunnah. Nurcholis Madjid juga mengatakan bahwa dalam perkembangan selanjutnya, golongan Mu'tazilah menjadi sangat dekat dengan kaum Qadariyah berserta kaum Khawarij dan kaum Syi'ah.

Dari data-data di atas, bisa ditarik kesimpulan sementara bahwa pertikaian terjadi antara golongan Ahl Al-Sunnah dengan ajaran teologi Asy'ariyah dan golongan Syi'ah dengan ajaran teologi Mu'tazilah, dengan catatan waktu itu golongan Syi'ah belum mempunyai ajaran-ajaran teologi karena mereka terutama mementingkan soal politik.

Dengan adanya kesimpulan ini, yang dimaksud dengan golongan *ahl al-bid'ah* seperti yang dikatakan Ibn Al-'Imad itu adalah golongan Syi'ah dan Mu'tazilah.

Kembali ke masalah pertikaian mazhab, menurut Ibn Al-'Imad yang dikuatkan oleh pendapat Yusuf Musa dan Harun Nasution,

pertikaian terjadi antara Ahl Al-Sunnah yang diwakili Asy'ariyah dan Mu'tazilah yang berteman dengan Syi'ah. Pendapat lain yang diajukan oleh Brockelmann, L. Gardet, Mac Donald dan Montgomery Watt mengatakan bahwa Al-Juwaini pergi meninggalkan tanah airnya, ketika 'Amid Al-Malik Al-Kunduri wazir Tughril Bek mengumumkan bahwa pemerintah menentang gerakan *ahl al-bid'ah* dan mencela serta melaknati pemimpin-pemimpinnya yang terdiri dari Asy'ariyah dan Rafidah dan melarang mereka berceramah di atas mimbar. Jika memperhatikan data ini, berarti pertikaian terjadi antara Al-Kunduri di satu pihak dan Asy'ariyah beserta Rafidah di pihak lain. Riwayat Hodgson menguatkan bahwa Al-Juwaini meninggalkan rumah menuju Makkah dan Madinah ketika Al-Kanduri wazir Tughril Bek mengeluarkan perintah agar Mu'tazilah dan semua ajaran teologi lainnya memberhentikan ajarannya.

Dari beberapa data di atas, bisa diketahui terdapat dua macam pendapat sehubungan dengan masalah pertikaian ini. Pendapat pertama mengatakan bahwa pertikaian terjadi antara golongan Asy'ariyah atau Ahl Al-Sunnah dan Mu'tazilah beserta Syi'ah. Pendapat kedua mengatakan bahwa pertikaian terjadi antara Al-Kunduri dan kelompok *mutakallimīn* (teolog).

Bagaimanapun data-data di atas tidak bisa memberikan jawaban yang memuaskan atas pertanyaan antara siapa yang sedang bertikai saat itu. Pernyataan 'Abd Al-Ghafir yang dikutip Al-Subki yang secara umum hanya mengatakan bahwa Al-Juwaini meninggalkan Nisyapur akibat terjadinya pertikaian antara dua pihak tanpa menyebut golongan mana secara jelas, ini bisa menghilangkan permasalahan untuk sementara.

Kembali ke masalah motivasi yang menyababkan keluarnya Al-Juwaini dari tanah airnya. Pendapat yang di kemukakan 'Abd Al-Ghafir, Al-Subki, Ibn Al-'Imad, 'Abd Al-'Azim Al-Daib, Jalal Muhammad Musa dan Fauqiyah mengatakan bahwa Al-Juwaini keluar dari negaranya disebabkan terjadinya *ta'aṣṣub* golongan yang menimbulkan pertikaian. Jika pertikaian mazhab ini menjadi penyebabnya, timbul pertanyaan baru, termasuk golongan manakah

Al-Juwaini. Beberapa tafsiran mencoba menjelaskan permasalahan.

Sebagaimana disebut di atas, Harun Nasution mengatakan bahwa Al-Juwaini termasuk salah seorang pemimpin Asy'ariyah yang dikejar dan dicari pemerintahan Bani Saljuk atas perintah Tughril Bek penguasa Khurasan saat itu dan atas usaha Al-Kunduri wazir Tughril Bek yang beraliran Mu'tazilah, Brockelmann, L. Gardet dan MacDonald mengatakan bahwa Al-Juwaini meninggalkan Nisyapur, ketika Al-Kunduri menentang gerakan *ahl al-bid'ah* dan mencaci serta melaknati para pemimpin Asy'ariyah dan Rafidah. Hodgson mengatakan bahwa Al-Juwaini meninggalkan rumah menuju Makkah dan Madinah setelah Al-Kunduri mengeluarkan perintah agar ajaran Mu'tazilah dan ajaran teologi lainnya diberhentikan. Yusuf Musa sebagaimana dikutip dari Ibn Al-Mala' mengatakan bahwa Al-Juwaini keluar dari Nisyapur setelah timbul *ta'aṣṣub* antara dua golongan (Asy'ariyah dan Mu'tazilah), menuju Mu'askar lalu ke Baghdad. Dan menemani Abu Nasr Al-Kunduri selama beberapa waktu pergi berkeliling negara bersamanya untuk menjumpai beberapa tokoh ulama dan mengadakan diskusi ilmiah. Pernyataan terakhir ini didukung oleh 'Abd Al-'Azim Al-Daib sebagai dikutip dari Al-Zahabi dari buku *Siyār Al-Nubalā'.*

Dari beberapa sumber data di atas, untuk sementara bisa dipahami bahwa menurut Harun Nasution, Al-Juwaini salah seorang tokoh Asy'ariyah. Menurut Brockelmann, L. Gardet dan MacDonald, Al-Juwaini termasuk salah seorang tokoh *mutakallimīn* dari aliran Asy'ariyah atau Rafidah. Adapun menurut Hodgson, Al-Juwaini termasuk salah seorang tokoh *mutakallimīn* entah dari golongan Mu'tazilah atau dari golongan aliran teologi lainnya. Sedangkan menurut Yusuf Musa, Al-Juwaini termasuk salah seorang penganut aliran yang sedang bertikai antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Dan ia menemani Al-Kunduri berkeliling negara untuk menjumpai beberapa tokoh ulama dan mengadakan diskusi ilmiah.

Sebagaimana diketahui dari beberapa sumber bahwa Al-Kunduri adalah salah seorang penganut aliran Mu'tazilah. Seandainya Al-Juwaini tergolong salah seorang tokoh Asy'ariyah seperti kata Harun Nasution di atas, sungguh aneh kedengarannya, mengapa Al-Juwaini berteman

akrab dengan Al-Kunduri yang bermazhab Mu'tazilah dan yang ketika itu sedang mengejar dan menangkapi tokoh-tokoh Asy'ariyah.

'Abd Al-Azim Al-Daib mencoba memecahkan permasalahan seperti ini. Seperti yang dikutip dari *Syazarāt Al-Żahāb*, Ibn Al-'Imad mengatakan bahwa Al-Juwaini menemani Al-Kunduri bukan pada saat terjadinya fitnah yang populer disebut sebagai fitnah Al-Kunduri, tetapi setelah fitnah padam dan Al-Juwaini sudah kembali lagi ke Nisyapur. Ketika itu Al-Kunduri telah bertobat dari kesalahannya memusuhi kaum Asy'ariyah. Pernyataan ini mempunyai arti bahwa Al-Kunduri masih sempat hidup untuk beberapa saat setelah fitnah padam. 'Abd Al-Azim Al-Daib kurang menyetujui pendapat seperti ini. Argumen yang diajukan adalah bahwa Al-Kunduri wafat terbunuh tidak lama setelah fitnah padam. 'Abd Al-Azim Al-Daib sendiri memperkirakan kejadian Al-Juwaini menemani Al-Kunduri itu terjadi sebelum timbulnya fitnah Al-Kunduri. Pada awal pemerintahan Tughril Bek yang beraliran Sunni, Al-Kunduri berusaha mendekati para tokoh Asy'ariyah, seperti Al-Juwaini dan lain-lainnya. Hal ini dilakukan dengan tujuan bisa mendapatkan dukungan dan sokongan dari pihak Ahl Al-Sunnah, agar ia memperoleh kedudukan yang kuat di sisi raja. Namun setelah usahanya berhasil dan ia telah menjadi wazir yang terpercaya, ia mulai menampakkan *ta'aṣub*-nya kepada aliran Mu'tazilah dan terjadilah fitnah itu.

Agaknya semua data di atas belum bisa memberikan jawaban yang memuaskan. Terlepas dari permasalahan motivasi dan golongan atau aliran yang dianut oleh Al-Juwaini, tapi yang jelas Al-Juwaini meninggalkan Nisyapur di saat negara Khurasan berada dalam keadaan kacau. Fitnah terjadi di mana-mana akibat timbulnya *ta'aṣub* mazhab yang berlebihan.

Setelah memperhatikan beberapa sumber data di atas, motivasi yang menyebabkan keluarnya Al-Juwaini dari Nisyapur dapat diajukan beberapa alternatif:

1. Karena timbulnya pertikaian mazhab dan Al-Juwaini termasuk salah seorang penganut salah satu aliran yang sedang bertikai.
2. Al-Juwaini termasuk salah seorang pemuka Asy'ariyah yang diburu

oleh pemerintah Bani Saljuk atas usaha Al-Kunduri yang beraliran Mu'tazilah.

3. Al-Juwaini jemu dan muak melihat pertikaian yang terjadi antar umat Islam.
4. Al-Juwaini ingin memperdalam ilmu pengetahuan agama khususnya mengenai masalah yang sedang menjadi ajang pertentangan antar mazhab.

Bagaimanapun semua pendapat dan data di atas kurang bisa memberikan jawaban yang memuaskan. Penelitian ini mencoba memberikan jawabannya setelah mengkaji semua pendapatnya tentang teologi. Agaknya para sejarawan pun masih belum bisa memastikan ke mana kecenderungan aliran yang menjadi panutan Al-Juwaini. Suatu ketika Al-Juwaini pernah mengatakan bahwa ia tidak memihak kepada salah satu aliran tertentu, kecuali ia berusaha mengkajinya sendiri dengan menggunakan akalnya. Dan ia lari sejauh-jauhnya dari taklid kepada orang-orang terdahulu.

Untuk sementara, penulis berpegang pada ucapan Al-Juwaini bahwa ia tidak memihak pada salah satu mazhab tertentu. Dengan demikian, motivasi yang menyebabkan ia pergi meninggalkan negaranya bukan karena diburu oleh pemerintah Bani Saljuk atas usaha Al-Kunduri yang bermazhab Mu'tazilah sebagaimana kata Harun Nasution dan Ahmad Amin. Maka alternatif kedua dapat dihilangkan.

D. Perjalanan Al-Juwaini dan Karya-Karyanya

Al-Juwaini meninggalkan negaranya sekitar tahun 443-447H, pada saat di dalam negara berkobar fitnah yang terkenal dengan sebutan fitnah Al-Kunduri. Ia pergi ke Mu'askar, Baghdad dan Isfahan. Di Baghdad ia belajar pada Abu Muhammad Al-Jauhari. Di sana pula ia menelaah buku-buku karangan Abu Bakar Al-Baqillani. Ia pernah mengatakan bahwa ia pernah membaca dan bahkan menghafal 12.000 lembar buku karangan Al-Qadi Abu Bakar Al-Baqillani tentang teologi. Di Isfahan ia belajar pada Abu Nu'aim Al-Isfahani pengarang buku Al-Hilyah. Selain belajar khusus, ia juga banyak mengadakan diskusi

ilmiah dengan para tokoh yang ada di negara-negara yang pernah dikunjunginya.

Sekitar tahun 450H/1058M Al-Juwaini pergi ke Hijaz untuk melaksanakan ibadah haji dan ia menetap di Madinah dan Makkah untuk mengajar agama. Di sana ia mendapat gelar *imām al-ḥaramain* (pemuka agama di dua tempat suci masjid Nabawi di Madinah dan masjid Al-Haram di Makkah). Setelah sekitar empat atau lima tahun berada di Makkah dan di Madinah, pada tahun 455 H./1063 M. Al-Juwaini pulang ke Nisyapur dan mengajar di Al-Madrasah Al-Nizamiyah di Nisyapur —sebuah madrasah yang dibangun oleh Nizam Al-Malik, wazir Alp Arsalan penguasa Saljukiyah setelah Tughril Bek. Dalam pada itu, keadaan negara Khurasan mulai stabil. Dengan wafatnya Tughril Bek pada tahun 455 H./1063 M. dan digantikan Alp Arsalan (memerintah tahun 455 H - 485 H./1063 M-1092 M.), pemburuan terhadap tokoh-tokoh mutakallimin berhenti pula dan fitnah keagamaan mereda. Perdana menteri baru Nizam Al-Malik pengganti Al-Kunduri adalah penganut Asy'ariyah dan mazhab fikih Syafi'iyah. Ia berusaha membenahi hukum yang berlaku di kalangan masyarakat dengan membangun madrasah yang diberi nama Al-Nizamiyah. Di antara madrasah yang telah dibangunnya terdapat sebuah di Nisyapur tempat Al-Juwaini mengajar sampai akhir hayatnya.

Sekembalinya Al-Juwaini dari Makkah, ia menetap di Nisyapur dan mengajar di Madrasah Al-Nizamiyah. Setelah ia mempunyai kesempatan yang memungkinkan, ia mulai mencurahkan perhatiannya mengarang buku. Di antara buku-buku yang dikarangnya terdapat buku-buku usul fikih, seperti *Al-Burhān fi Uṣūl Al-Fiqh, Al-Irsyād fi Uṣūl Al-Fiqh, Al-Mujtahidūn* dan *Al-Waraqāt.* Terdapat pula buku-buku yang membahas masalah teologi seperti *Al-Irsyād fi Quwati 'Al-'Adillah fi Uṣūl Al-I'tiqād, Syifā' Al-'Alīl fi Bayān mā Waqa'a fi Al-Tawrāt wa Al-Injīl min Al-Tabdīl, Luma' Al-Adillah fi Quwati 'Aqā'id Ahl Al Sunnah wa Al-Jamā'ah, Masā'il Al-Imām 'Abd Al-Ḥaq Al-Ṡiqali wa Ajwibatuha li Al-Imām Abu Al-Ma'ali* merupakan sebuah manuskrip (*makhtutat*), *Al-Talkhīṣ fi Al-Uṣūl, Al-Syamil fi Uṣūl Al-Dīn* dan *Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah fi Al-Arkān Al-Islāmiyah,* merupakan cuplikan

dari kitabnya yang berjudul *Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah fi Al-Arkān Al-Islāmiyah*, sebuah karya yang merupakan karya terakhir menjelang wafat Al-Juwaini tahun 478 H. Di dalam buku ini Al-Juwaini mempunyai pendapat khusus yang berbeda dari pendapat Ahl Al-Haq atau Asy'ariyah, khususnya pendapat mengenai perbuatan manusia yang ada kaitannya dengan masalah qada' dan qadar Tuhan. Al-Juwaini menafsirkan qadar persis seperti qadar yang dipahami oleh kaum Salaf di zaman Nabi, demikian kata Jalal Muhammad Musa.

Sebuah karya teologi lainnya yang disandarkan kepada Al-Juwaini adalah *Mukhtaṣar Al-Irsyād li Al-Baqillani Ikhtaṣārahu Imām Al-Ḥaramain*, sebuah karya teologi yang diragukan pengarangnya. Menurut Fauqiyah, karya tersebut memang asli karya Al-Juwaini setelah ia mencoba mentela'ahnya sendiri.

Sebuah karya Al-Juwaini yang dikategorikan sebagai karya teologi yaitu *Ghiyās Al-Umām fi Iltiyās Al-Ẓulm*, sebuah buku yang membahas tentang imamah (kepemimpinan dalam pemerintahan), definisi tentang *Ahl Al-Hall wa Al-'Aqd* dan lain-lainnya yang sebenarnya mengandung masalah politik.

Karya-karya mengenai fikih juga tidak sedikit, seperti buku *Nihāyah Al-Maṭlab fi Dirāyah Al-Mażhab, Munāẓarah fi Al-Ijtihād fi Al-Qiblah, Zawāj Al-Bikr, Al-Silsilah fī Ma'rifah Al-Qawlain wa Al-Wajhain 'ala Mażhab Al-Syāfi'i, Risālah fi Al-Fiqh* dan *Risālah fi Al-Taqlīd wa Al-Ijtihād.*

Karya-karya yang membahas masalah khilaf (pertentangan mazhab), di antaranya *Al-Durrah Al-Ma'nawiyah fī mā Waqa'a min Khilāf baina Al-Syāfi'iyah wa Al-Hanafiyah* dan *Ghunyah Al-Mustarsyidīn fi Al-Khilāf.*

Karya-karya tentang *jadal* (debat) seperti *Kitāb Al-Kāfiyah fi Al-Jadal* dan karya-karya lain yang tidak membahas tentang ilmu-ilmu agama Islam, juga tidak terlepas dari perhatian Al-Juwaini, seperti *Qasīdah* yaitu karya yang berisi wasiat untuk anaknya, *Kitab Al-Nafs* sebuah buku tentang psikologi dan *Diwān Khutabihi Al-Mimbāriyah* sebuah buku tentang retorika (ilmu berpidato).

Demikianlah karya-karya yang dihasilkan oleh Al-Juwaini mencakup segala macam ilmu, mulai dari ilmu-ilmu agama seperti

ilmu *uṣūl al-fiqh*, teologi, ilmu khilaf sampai ilmu *jadal*, wasiyat, psikologi dan retorika. Pada abad kelima Hijriyah ini, dunia Islam sarat dengan bermacam-macam bentuk kebudayaan dan ilmu pengetahuan, baik ilmu agama maupun ilmu non agama. Maka tidak heran jika Al-Juwaini memiliki pengetahuan luas di bidang filsafat, seperti tercermin dalam karya-karya teologinya, ilmu logika seperti terungkap dalam buku jadal, ilmu politik seperti ada dalam karya *Ghiyās Al-Umām*, ilmu jiwa seperti yang ada dalam *Kitab Al-Nafs*, ilmu retorika seperti yang ada dalam *Diwān Khutabihi Al-Mimbāriyah* dan ilmu fikih seperti yang ada dalam buku-buku fikih dan usul fikih.

Dengan dibekali ilmu yang matang, Al-Juwaini mengajar murid-muridnya di Madrasah Al-Nizamiyah dengan tekun dan penuh perhatian. Ia berhasil memproduksi murid-murid yang terampil dan pandai, seperti Al-Ghazali atau yang terkenal dengan sebutan *Ḥujjat Al-Islām*. Al-Ghazali banyak menyerap pengetahuan dari buku-buku Al-Juwaini seperti *Al-Syamil* dan *Al-Irsyād*. Metode filsafat yang digunakan Al-Juwaini untuk menjelaskan masalah-masalah teologi seperti yang ada di dua buku itu, ditiru dan dijadikan ilham oleh Al-Ghazali dalam mengarang buku-bukunya, *Al-Munqīz min Al-Dalāl* dan *Tahāfut Al-Falāsifah*.

Setelah sekitar dua puluh tiga tahun Al-Juwaini mengajar di Madrasah Al-Nizamiyah Nisyapur, kesehatannya mulai menurun. Ia jatuh sakit beberapa hari kemudian sembuh. Tak lama lagi ia jatuh sakit lebih parah. Dalam keadaan sakit, ia diboyong ke Busytanikan —desa tumpah darahnya— karena udaranya yang nyaman dan segar. Sesampainya di sana Al-Juwaini mengembuskan napasnya yang terakhir.

Menurut Abd Al-Ghafir seperti yang dikutip oleh Al-Subki, Al-Juwaini wafat pada hari Selasa malam Rabu tanggal 25 Rabi Al-Akhir tahun 478H atau bertepatan dengan tanggal 20 Agustus 1085M.

Konon jasadnya dibawa ke Nisyapur pada hari Rabu, jasadnya dibawa ke Maidan Husein dan disalatkan oleh anaknya Al-Imam Al-Qasim. Orang-orang Syi'ah datang dari berbagai pelosok untuk menyalatkannya, sampai sanak saudara dan keluarganya tidak mempunyai kesempatan untuk menyalatkannya. Setelah itu jasad Al-

Juwaini dimakamkan di rumahnya di Nisyapur. Selang beberapa tahun kemudian, jasad itu dipindahkan ke makam Imam Husein di Mesir.

Menurut Fauqiyah, sungguh mengherankan, mengapa jasad Al-Juwaini —konon seorang tokoh besar aliran Sunnah— dipindahkan ke makam Husein —seorang tokoh utama aliran Syi'ah—, padahal semua orang mengetahui bahwa antara aliran Sunnah dan Syi'ah tidak pernah kompromi dan selalu bertikai. Setelah diadakan penelitian secara cermat ke makam tersebut, Fauqiyah beranggapan bahwa telah terjadi salah pasang nisan oleh juru kunci makam. Di sana terdapat dua batu nisan. Yang pertama atas nama 'Abd Allah Al-Juwaini —ayah kandung Al-Juwaini— dan yang sebuah lagi tertera sekelumit riwayat hidup Al-Juwaini 'Abd Al-Malik Imam Al-Haramain —sang anak. Hal ini menandakan adanya *kesemrawutan*. Oleh karena adanya ketidakberesan pasang nisan ini, Fauqiyah tidak berpegang pada fakta batu nisan. Ia segera mengambil kesimpulan bahwa mungkin itu makam seorang kerabat keluarga Al-Juwaini yang wafat di Kairo. Sebagaimana diketahui bahwa sanak kerabat Al-Juwaini banyak tersebar di mana-mana. Ada yang menjadi *ṣufiyyīn*, ada yang menjadi *mutakallimīn* dan ada pula yang menjadi *fuqahā*.

Masalah dipindahkannya jasad Al-Juwaini ke makam Husein ini memperkuat dugaan penulis bahwa Al-Juwaini tidak memihak pada salah satu mazhab tertentu seperti yang dijelaskan di atas. Dengan kenetralannya dalam bermazhab, semua pihak mau menerimanya sebagai seorang ulama agama yang bisa diambil ilmu pengetahuannya oleh siapa pun dan dari mazhab apa pun. Dengan begitu, tidak menimbulkan masalah yang dimunculkan Fauqiyah di atas.

Nama Al-Juwaini juga tertera pada sebuah papan nisan dan nama Al-Ma'ali dijadikan nama sebuah jalan kuno di Mesir, demikian kata Fauqiyah. Selanjutnya ia katakan bahwa hal itu menandakan bahwa Imam Al-Haramain Al-Juwaini dihormati dan dijunjung tinggi oleh orang-orang Mesir.

Kalau memang benar bahwa yang dimaksud dengan Al-Ma'ali yang dijadikan sebuah nama jalan kuno di Mesir ini adalah Al-Juwaini Imam Al-Haramain, data ini akan memperkuat dugaan penulis bahwa

Al-Juwaini tidak memihak pada salah satu mazhab tertentu, sehingga orang-orang Mesir mau mengakuinya sebagai ulama agama terpandang.

Jika kita kembali ke sejarah Mesir, tempat pada masa yang amat panjang pernah dikuasai oleh dinasti Fatimiyah pengikut Syi'ah Isma'iliyah —sebelum kehadiran Salah Al-Din Al-Ayyubi ke sana pada tahun 1171M dan yang kemudian menyebarkan aliran Asy'ariyah di Mesir—, di sana aliran Syi'ah sempat membudaya di kalangan rakyatnya. Pada waktu itu, biasanya rakyat mengikuti mazhab yang dianut dinasti yang berkuasa. Kemungkinan jalan Al-Ma'ali itu merupakan monumen sebagai ungkapan penghormatan yang diberikan orang Mesir yang sebagian bermazhab Syi'ah kepada Al-Juwaini dan diabadikan menjadi nama sebuah jalan. Dengan adanya fakta ini, kemungkinan besar jalan Al-Ma'ali ini merupakan salah satu warisan dari dinasti Fatimiyah yang berkuasa di Mesir dari tahun 869M sampai dengan tahun 1171M.

3 Pemikiran Kalam Al-Juwaini

A. Pembagian Ilmu atau Ma'rifat

Dalam usaha mengetahui corak pemikiran kalam Al-Juwaini yang sebenarnya, perlu diketahui pembagian ilmu menurutnya terlebih dahulu. Dalam mempelajari teologi yang membahas soal ketuhanan diperlukan adanya ilmu. Dengan mempergunakan ilmu atau cara, seseorang dapat mengetahui Tuhannya. Ilmu, khususnya ilmu yang mempergunakan penalaran akal menghasilkan *ma'rifat* tentang Tuhan. Oleh karena teologi membahas tentang segala seluk beluk yang berkaitan dengan ketuhanan, maka keberadaan ilmu amatlah penting.

Di dalam teologi, obyek pembahasan yang paling pokok menurut Muhammad 'Abduh adalah *wujūd* Allah, sifat-sifat-Nya dan soal kenabian. Menurut Harun Nasution, obyek pembahasan teologi sebagaimana yang telah disebutkan oleh Muhammad 'Abduh di atas kurang lengkap, sebab alam yang menjadi bagian dari ciptaan Allah merupakan hal penting juga yang tidak boleh diabaikan. Dengan demikian, teologi harus juga membahas hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya yaitu alam. Tambahan Harun Nasution ini sebenarnya juga masih belum lengkap, sebab pembahasan mengenai masalah akhirat yang juga menjadi bagian dari pembahasan teologi belum tercakup dalam pernyataan di atas. Akhirat merupakan tujuan pokok bagi kehidupan manusia. Untuk mencapai tujuan pokok, seseorang berusaha mengetahui Tuhannya. Usaha dan tujuan pokok ini semua dibahas di dalam teologi Islam.

Tuhan bersifat metafisika yang tidak bisa ditembus oleh indera mana pun juga. Tetapi ia bisa dijadikan obyek pemikiran manusia. Manusia adalah makhluk Tuhan yang paling sempurna. Ia merupakan satu-satunya makhluk Tuhan yang mempunyai akal dan perasaan. Oleh karena kesempurnaannya inilah ia mempunyai kewajiban untuk mengetahui Tuhannya. Untuk mengetahui sesuatu, baik yang metafisika maupun yang fisika, diperlukan adanya ilmu, cara atau proses. Ilmu dengan bermacam-macam pembagiannya inilah yang akan dibahas di sini. Menurut Al-Juwaini, ilmu itu ada dua macam:

1. Ilmu Tuhan yang bersifat *qadīm* (kekal), yakni merupakan sifat Tuhan yang ada pada zat-Nya, senantiasa berkaitan dengan obyek pengetahuan yang tiada henti-hentinya.
2. Ilmu *ḥadīs* (baharu), yakni ilmu atau pengetahuan yang dimiliki manusia. Ilmu ini terbagi atas tiga macam: ilmu *ḍaruri*, *badihi*, dan *naẓari*.

1. Ilmu *ḍaruri*

Ilmu *ḍaruri* adalah ilmu atau pengetahuan yang diketahui manusia secara otomatis, karena sesuatu yang mendesak atau karena suatu kebutuhan. Manusia mengetahui dirinya sendiri secara otomatis, misalnya ia mengetahui bahwa ia haus, lapar, sedih, gembira, jengkel, pilu, sakit, senang dan lain-lain, karena adanya sebab-sebab yang mendesak timbulnya perasaan-perasaan itu.

2. Ilmu *badihi*

Ilmu *badihi*, yakni ilmu atau pengetahuan yang didapatkan manusia bukan karena terpaksa atau kebutuhan, namun pengetahuan tersebut telah ada di dalam benak seseorang ketika akalnya telah sempurna. Seperti manusia mengetahui bahwa di antara dua hal yang bertentangan dalam keadaan dan waktu yang sama, misalnya gerak dan diam tak mungkin terdapat pada satu benda secara bersamaan.

Walaupun secara teoritis ilmu *ḍaruri* dan ilmu *badihi* dibedakan, namun pada umumnya ilmu *ḍaruri* biasa pula disebut sebagai ilmu *badihi* atau sebaliknya. Hal ini disebabkan keduanya mempunyai ciri khas yang sama yaitu keduanya tidak menimbulkan keraguan, karena

tidak membutuhkan penalaran akal. Artinya, kita mengetahui hal-hal di atas secara pasti dan meyakinkan, serta tak pernah terlepas dari ingatan kita atau tak terlupakan, sebab merupakan pengetahuan spontanitas dan tidak memerlukan proses penalaran.

Pada kesempatan lain, Al-Juwaini merangkum kedua macam ilmu di atas menjadi satu dan membaginya menjadi tiga macam ilmu, yaitu:

1. Ilmu diri (*nafsiyah*), manusia mengetahui dirinya sendiri, seperti malu, sedih, gembira, jengkel, marah dan lain-lainnya.
2. Ilmu rasa atau inderawi (*ḥissiyah*), manusia mengetahui hal-hal dan benda di sekitarnya melalui panca inderanya, seperti dengan melihat sesuatu dengan penglihatannya, mencium bau dengan indera ciumnya, mencicipi rasa dengan lidahnya, mendengar suara dengan indera pendengarannya dan merasa sesuatu dengan indera perasanya.
3. Ilmu akal (*'aqliyah*), manusia mengetahui mustahilnya dua hal bertentangan bersatu dalam satu benda dan masa.

Tampaknya Al-Juwaini memberi nama pengetahuan-pengetahuan di atas dengan asal atau sumber pengetahuan itu sendiri, pengetahuan yang didapat melalui indera atau rasa dinamakan ilmu inderawi atau ilmu rasa dan pengetahuan yang didapat dari akal dinamakan ilmu akal. Pembagian pengetahuan menjadi *ḍaruri* dan *badihi* sebagaimana disebutkan di atas, ditinjau dari segi kebutuhan atau adanya sesuatu yang mendesak timbulnya perasaan atau pengetahuan itu. Tinjauan yang berbeda menghasilkan kesimpulan berbeda pula. Pembagian ilmu menjadi *ḍaruri* dan *badihi* atau menjadi *nafsiyah*, *ḥissiyah* dan *'aqliyah* pada hakekatnya adalah sama. Pengetahuan-pengetahuan tersebut didapat manusia bukan melalui usahanya sendiri tetapi secara spontan yakni didapat dari Tuhan tanpa diusahakan.

3. Ilmu *naẓari*

Ilmu *naẓari* adalah pengetahuan yang datang, karena diusahakan dengan memakai daya baharu manusia. Contohnya, untuk mengetahui Tuhan diperlukan adanya pemakaian penalaran akal manusia. Penalaran tersebut menggunakan akal, sedang akal merupakan bagian dari ilmu *ḍaruri* (spontanitas) juga, demikian menurut Al-Juwaini. Bukti bahwa

akal merupakan bagian dari ilmu *ḍaruri* adalah mustahil ada manusia yang didalam benaknya tidak mengetahui apa-apa sama sekali, lanjut Al-Juwaini. Bukti lain yang dikemukakan Al-Juwaini bahwa setiap manusia yang sehat dan sempurna akalnya pasti mempunyai kehendak, sedangkan syarat mutlak dari timbulnya kehendak, ia harus mengetahui apa yang dikehendakinya. Bukti lain lagi disebutkan bahwa sejak dini, akal sudah bisa mengetahui bahwa dua hal bertentangan tak mungkin bisa bersatu pada benda dan masa yang sama. Akal juga mengetahui bahwa di alam ini terdapat dua obyek pengetahuan yaitu ada (*isbāt*) dan tiada (*nafy*). Akal mengetahui bahwa wujud ada dua yaitu baharu (*ḥudūs*) dan kekal (*qidām*).

Ilmu *naẓari* atau pengetahuan yang didapat manusia melalui proses penalaran ini sifatnya tidak stabil. Artinya, pengetahuan ini bisa hilang dari ingatan atau dilupakan dan juga bisa mendatangkan keraguan. Pengetahuan ini bisa dikembalikan lagi dalam ingatan setelah mengingat-ingatnya kembali dengan menggunakan penalaran akal. Setiap orang mempunyai kemampuan nalar yang berbeda, demikian lanjut Al-Juwaini. Ada orang yang dengan cepat menangkap segala sesuatu yang dipikirkan dan ada pula yang lambat berpikir. Semua ini sudah merupakan tabiatnya sejak lahir.

Ilmu *naẓari* yang menggunakan penalaran akal ini disebut juga dengan ilmu *kasbi*. Setiap ilmu *kasbi* ini mempergunakan penalaran akal atau didapat dengan cara pemikiran (*naẓar*).

'Abd Al-Jabbar dari pemuka Mu'tazilah membagi ilmu menjadi dua, pertama, ilmu *ḍaruri* dan ilmu *bi al-musyāhadah*, yang tergabung menjadi satu. Kedua adalah ilmu *iktisābi*.

Adapun ilmu *ḍaruri* adalah ilmu pengetahuan yang datang dalam diri kita tetapi bukan dari pihak kita. Kita tidak dapat menghilangkannya dari diri kita karena ragu. Selanjutnya ilmu *ḍaruri* menurut 'Abd Al-Jabbar terbagi menjadi tiga macam:

1. Ilmu yang datang kepada kita sejak awal, seperti pengetahuan tentang keadaan diri kita sendiri, contoh; keinginan, kebencian, selera, keengganan, sangkaan, keyakinan dan lain sebagainya. Ilmu ini dibagi lagi menjadi dua macam:

a. Pengetahuan yang termasuk di dalam kesempurnaan akal (*kamāl al-'aql*) seperti keyakinan diri bahwa yang kita lihat adalah benar-benar Zaid. Pengetahuan ini pun dibagi lagi ke dalam dua macam:
   1. Pengetahuan yang berpegang pada pemberitahuan seperti pengetahuan tentang adanya kaitan antara perbuatan dan pembuatnya dan sesuatu yang berkaitan dengan perbuatan baik dan buruk.
   2. Pengetahuan yang tidak berpegang pada pemberitahuan seperti pengetahuan tentang suatu substansi, ada yang *mawjūd* (ada) dan ada yang *ma'dūm* (tiada), pengetahuan tentang suatu *mawjūd*, ada yang kekal (*qadīm*) dan ada pula yang baharu (*muḥdas*).

b. Pengetahuan yang tidak termasuk di dalam kesempurnaan akal, seperti terdapatnya perbedaan pendapat di antara para pengamat. Ada yang mengamati sesuatu lalu menetapkan adanya sesuatu itu, dan ada pula yang mengamati sesuatu yang sama tetapi tidak menetapkan adanya sesuatu tersebut.

2. Ilmu pengetahuan yang datang kepada kita dengan suatu cara atau jalan, seperti mengetahui sesuatu mengenai alat indera (*idrāk*).
3. Pengetahuan yang datang kepada kita seiring dengan jalannya, seperti pengetahuan tentang suatu keadaan seiring dan bersamaan dengan pengetahuan tentang zat (substansi)-Nya.

Beda antara ilmu yang datang dengan suatu jalan dan ilmu yang datang seiring dengan jalannya, adalah yang pertama, bahwa apa yang telah kita ketahui bisa tersimpan lama di dalam benak, walaupun alat (jalan)nya sudah tidak ada, atau dengan kata lain Allah menciptakan pengetahuan dalam diri kita, walaupun kita tidak mempunyai indera. Yang kedua, Allah tidak menciptakan pengetahuan tentang suatu keadaan tanpa menciptakan pengetahuan tentang substansinya. Pengetahuan tentang substansi inilah yang menjadi penyebab timbulnya pengetahuan tentang suatu keadaan.

Bentuk kedua dari macam ilmu pengetahuan ialah ilmu *iktisābi*, yakni ilmu pengetahuan yang didapat seseorang melalui penalaran,

maka terjadilah *tawlīd* (hasil) dari penalaran kita. Dengan demikian, kata 'Abd Al-Jabbar, maka penalaran akal merupakan perbuatan kita dan pengetahuan yang dihasilkannya juga terjadi karena perbuatan kita sendiri, karena pembuat sebab boleh menjadi pembuat akibat. Dan jika pengetahuan itu hasil dari perbuatan kita, tidak boleh dikatakan terjadi secara terpaksa (*ḍarurī*), sebab sesuatu yang *ḍaruri* adalah datang dalam diri kita dan bukan dari pihak kita.

Bukti bahwa ilmu *iktisabi* itu merupakan perbuatan kita, ialah bahwa pengetahuan itu terjadi sesuai dengan maksud dan kehendak kita dan tidak terjadi karena ketidakinginan kita, sedang keadaan memungkinkan. Jadi berarti kitalah pencipta keadaan itu, sebab segala sesuatunya tergantung kepada kita dan membutuhkan daya kita.

Kalau diadakan perbandingan antara pendapat Al-Juwaini dan pendapat 'Abd Al-Jabbar, perbedaan terjadi pada ilmu *kasbi* menurut istilah Al-Juwaini dan ilmu *iktisābi* menurut istilah 'Abd Al-Jabbar.

Menurut Al-Juwaini, walaupun ilmu kasbi merupakan hasil penalaran akal manusia, namun akal yang dijadikan alat mencapai pengetahuan adalah pemberian Tuhan semenjak manusia sempurna akalnya. Adapun 'Abd Al-Jabbar, ia tidak meninjau dari mana asal akal manusia, apakah berasal dari usahanya sendiri atau memang telah ada ketika menginjak *baliḡ*. Ia hanya melihat bahwa penalaran itu hasil usaha manusia karena kehendak dan kemauannya, maka manusia pula yang menjadi penciptanya. Pembahasan lebih mendalam tentang perbuatan manusia ini dibahas pada sub bab selanjutnya.

Menurut Al-Bazdawi, seorang pemuka Maturidiyah Bukhara, ilmu pengetahuan terbagi menjadi tiga macam:

1. Ilmu *ḍaruri*, yakni pengetahuan yang terjadi melalui indera atau terjadi karena kesakitan atau kelezatan.
2. Ilmu *ikhtiyāri* atau *muktasab*, yakni pengetahuan yang didapat karena sesuatu perbuatan dan didapat dengan usaha dan susah payah. Ilmu ini biasanya terjadi karena pemberitahuan dan karena pembuktian (*istidlāl*).
3. Ilmu mutlak, yakni ilmu Tuhan yang tidak *ḍaruri* dan bukan *ikhtiyāri* atau *muktasab*.

Abu Mansur Al-Maturidi, pemuka Maturidiyah Samarkand menjelaskan cara mendapatkan pengetahuan, yakni dengan cara melalui *'iyān* yaitu indera, dengan cara melalui pemberitahuan dan dengan cara penalaran (*naẓar*). Pengetahuan melalui cara pertama, disebut dengan ilmu *al-ḍarūrah*, tidak mengandung keraguan. Yang kedua, mengandung keraguan sebab suatu pemberitahuan mengandung unsur kabar benar dan bohong. Yang ketiga, membutuhkan pemikiran dan angan-angan.

Pada prinsipnya, pembagian ilmu pengetahuan menurut *mutakallimīn* tidak berbeda satu sama lain. Sebagian besar mereka membagi ilmu pengetahuan menjadi dua, yakni ilmu Tuhan yang *qadīm* dan ilmu manusia yang *ḥadīs*. Dan ilmu *ḥadīs* (baharu) ini dibagi menjadi dua, yaitu ilmu yang bersifat *ḍaruri* dan ilmu yang bersifat penalaran. Hanya Mu'tazilah yang tidak mengakui adanya ilmu Tuhan yang *qadīm*, sesuai dengan prinsip mereka yang tidak mengakui adanya sifat bagi Tuhan.

B. Filsafat Wujud

Dalam membahas masalah alam, Al-Juwaini menyebutkan bahwa "yang ada" (*al-mawjūdāt*) dibagi menjadi dua:

1. *Mawjūd* yang pada umumnya tidak mempunyai permulaan (awal) dan tidak mempunyai pembukaan مَالاَ اَوَّلَ لِوُجُوْدِهِ yakni *mawjūd* yang *qadīm* yaitu Allah.
2. *Mawjūd* yang pada wujudnya mempunyai permulaan (awal) dan juga mempunyai pembukaan مَا لِوُجُوْدِهِ اَوَّلٌ وَمُفْتَتَحٌ yakni *mawjūd* yang benar-benar baharu yaitu alam.

Pembagian tersebut ia katakan sebagai pembagian yang bisa diketahui manusia secara otomatis (*badihi*). Dengan kekuatan akal, manusia bisa mengetahui mustahilnya terdapat *mawjūd* selain dua macam *mawjūd* di atas. *Mawjūd* tersebut tidak lepas dari adanya pemikiran tentang ada (*isbāt*) dan tiada (*nafy*) dan tak ada pembagian lain sebagainya.

Untuk mengetahui *mawjūd* yang *qadīm* (Tuhan) diperlukan penalaran akal. Pengetahuan tentang Tuhan yang immaterial tidak dapat diperoleh secara *ḍaruri* atau *badihi* (otomatis dan spontanitas). Penalaran tersebut didasarkan atas *dalīl* yang ada yaitu alam. Menurut Al-Juwaini, *dalīl* (alam) menunjukan adanya *madlūl* (Tuhan), namun tidak berarti tidak ada *dalīl*nya menunjukkan tidak adanya *madlūl* (Pencipta). Walaupun misalnya tidak ada *dalīl*, yaitu alam, namun *madlūl* (Tuhan) harus ada. Pendapat seperti ini dimaksudkan Al-Juwaini untuk menunjukkan bahwa Tuhan adah *mawjūd* yang *wājib al-wujūd* (harus ada), sedang keberadaan alam hanyalah *mumkīn al-wujūd* (boleh jadi ada dan boleh jadi tidak ada).

Tujuan lain dari pendapat di atas untuk menunjukkan bahwa *dalīl*, yakni adanya alam merupakan perbuatan pilihan (*ikhtiyār*) Tuhan dan bukan terjadi karena adanya keterpaksaan. Bisa saja ada Tuhan tetapi tidak ada alam, sebab Tuhan tidak membuat alam dengan terpaksa. Tuhan bukan merupakan *'illat* (sebab) yang harus ada *ma'lūl* (akibat)nya. Atau dengan kata lain, kalau *dalīl* (alam) harus ada karena adanya *madlūl* (Tuhan) berarti Tuhan merupakan *illat* (sebab) yang harus ada *ma'lūl* (akibatnya)nya. Oleh karena adanya pengertian seperti ini, berarti Tuhan membuat alam tanpa kehendak, karena alam terjadi secara spontanitas seperti memancarnya sinar dari matahari. Pengertian seperti ini membawa pendapat bahwa Tuhan membuat alam secara terpaksa.

Pemikiran semacam ini ditujukan Al-Juwaini untuk menolak pendapat filsuf yang mengatakan, bahwa Tuhan adalah sebab (*'illat*) yang harus ada akibat (*ma'lūl*)nya. Alam sebagai hasil pancaran dari Tuhan mempunyai sifat *wājib al-wujūd li gairih* dan *mumkīn al-wujūd li żātih*, demikian pendapat filsuf. Dengan demikian, menurut penilaian Al-Juwaini terdapat unsur keterpaksaan dalam zat Tuhan untuk membuat alam.

Agaknya Al-Juwaini salah tafsir tentang apa yang dimaksud oleh para filsuf. Menurut mereka yang dimaksud dengan alam mempunyai sifat *wājib al-wujūd li gairih,* ialah bahwa Tuhan adalah Pencipta alam. Agar Tuhan disebut Pencipta harus ada ciptaan-Nya, yaitu alam. Alam

sebagai *musabbab* (akibat) dari sebab (*'illat*) —yakni Tuhan— wajib ada, sebab jika alam tiada, berarti Tuhan tidak disebut sebagai Pencipta alam. Tuhan telah menjadi pencipta sejak *qidām*. Jadi, alam yang merupakan hasil ciptaan-Nya yang pertama harus ada sejak *qidām* pula. Proses penciptaan alam terjadi melalui proses emanasi. Maka alam merupakan *ma'lūl* dari suatu *'illat*. Pendapat tentang *qidām*-nya alam ini ditolak oleh Al-Juwaini. Ia bersikeras ingin membuktikan bahwa alam benar-benar baru dengan membawa bukti-bukti yang dikemukakan pada bab selanjutnya.

Pendapat Al-Juwaini mengenai bolehnya ada *madlūl* (Tuhan), walaupun tidak ada *dalīl* (alam) ini, dipandang penulis kurang tepat. Pada kenyataannya kita tidak dapat mengetahui adanya *madlūl* jika tidak ada *dalīl* atau bukti yang menunjukkan adanya *madlūl*. Contohnya, rumah kita kemasukan pencuri, tetapi tak ada satu pun barang yang hilang atau keadaan yang berubah. Walaupun pada hakikatnya memang ada orang yang masuk ke rumah kita tanpa permisi, kita tetap tak mengetahui apa yang telah terjadi sebab tak satu pun keadaan berubah. Kesimpulan yang bisa diambil dari peristiwa di atas, ialah mungkin pencuri itu adalah orang gila yang tidak mengetahui apa yang sedang diperbuatnya atau orang yang hanya iseng memasuki rumah orang lain tanpa tujuan. Demikian pula keberadaan Tuhan. Tanpa ada sesuatu yang diperbuatnya, Ia hanyalah merupakan Tuhan yang sia-sia. Ia tak pernah dikenal oleh siapa pun, karena tidak ada bukti akan keberadaan-Nya. Maha Suci Tuhan dari kesia-siaan.

Pembagian *mawjūd* menjadi *mawjūd qadīm* (*wājib al-wujūd*) dan *mawjūd ḥadīs* (*mumkīn al wujūd* atau *jā'iz al-wujūd*) ini menunjukkan bahwa di dalam filsafat wujud Al-Juwaini tidak terdapat konsep tentang *mustaḥīl al-wujūd*. Hal ini karena pada hakikatnya sesuatu yang *mustaḥīl al-wujūd* itu tidak pernah ada dan sesuatu yang tidak ada, ia katakan sebagai *'adam mahd* (tidak ada sama sekali).

Selanjutnya, *mawjūd* ia sebut juga dengan *syai'* (sesuatu) dan *syai'* sama dengan *mawjūd*. Atau hakikat sesuatu adalah *mawjūd*. Setiap sesuatu adalah *mawjūd* dan setiap *mawjūd* adalah sesuatu. Al-Juwaini

dengan tegas menolak pendapat Mu'tazilah yang menyebut *ma'lūm* (sesuatu yang diketahui) dengan sesuatu (*syai'*). Argumen yang diajukannya ialah bila ada orang mengetahui bahwa "tidak ada sekutu bagi Tuhan," berarti obyek pengetahuannya terdiri dari sesuatu. Obyek pengetahuan di sini terdiri dari *ma'dūm* (*lā syarīka li Allah*). Jadi jika *ma'dūm* itu *ma'lūm* sedangkan yang *ma'lūm* itu *syai'* (sesuatu), sama artinya dengan menetapkan adanya *syarikat* (sekutu) bagi Tuhan yaitu sesuatu yang *ma'dūm* dan *ma'lūm*.

Namun demikian Al-Juwaini tidak mengingkari untuk menyebut yang *ma'dūm* dengan *ma'lūm*, tetapi tidak mengakui penyebutan *ma'lūm* dengan *syai'*. Menurutnya, *syai'* merupakan sesuatu yang ada esensi (zat)nya. Dan setiap sesuatu yang mempunyai esensi (zat) itu pasti *mawjūd* atau ada, sedangkan *ma'dūm* itu tiada dan tidak mempunyai esensi. Oleh karena Tuhan itu mempunyai esensi maka Tuhan itu *mawjūd* dan juga *syai'*. Demikian halnya makhluk. Jadi, Tuhan dan makhluk adalah *syai'* dan *mawjūd*.

Dengan penjelasan ini dapat diketahui bahwa menurut Al-Juwaini, obyek pengetahuan yang terdiri dari *ma'dūm* seperti contoh di atas "tidak ada sekutu bagi Tuhan," adalah *ma'lūm* (diketahui), tetapi bukan *syai'* (sesuatu) sebab jika *ma'dūm* merupakan sesuatu yang mempunyai esensi (zat), berarti bagi Tuhan terdapat sekutu yang terdiri dari *ma'dūm*. Pendapat seperti ini adalah syirik.

Konsepnya mengenai tidak dimasukkannya *ma'dūm* dan *ma'lūm* ke dalam kategori *syai'* ini, agaknya memang disengaja oleh Al-Juwaini untuk mendukung konsep tentang kebaharuan alam. Alam menurutnya adalah benar-benar baharu. Ada dari tiada. Sebelum ada alam, tiada ada sesuatu apa pun selain Tuhan —pendapat seperti ini bertentangan dengan konsep para filsuf yang berpendapat, bahwa sebelum ada alam, sudah terdapat *hayūla* (materi awal)—, karena jika yang *ma'dūm* itu *syai'* (sesuatu) dan *ma'dūm* itu adalah *ma'lūm*, sebab Tuhan telah mengetahuinya sejak *azali*, akan berarti ada sesuatu sebelum alam terjadi. Dan ini sama halnya dengan mendukung konsep para filsuf tentang *hayūla*, dukungan atas konsep adanya *hayūla*, berakibat terdapatnya konsep tentang *qidām*-nya alam.

C. Filsafat Alam

Manusia adalah makhluk yang paling mulia di alam ciptaan Tuhan ini. Hanya manusia yang mempunyai akal dan perasaan. Sebagai makhluk yang mempunyai akal dan perasaan, hanya manusia yang mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap Tuhannya. Menurut Al-Juwaini, Tuhan tidak mungkin memberi beban kepada makhluk-Nya kecuali *mukallaf* (orang yang diberi beban) itu bisa mengerti perintah dan kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepadanya. Kewajiban manusia yang paling utama adalah mengadakan penalaran akal untuk mengetahui Tuhannya. Sebagai seorang ulama fikih, Al-Juwaini mensyaratkan adanya niat atau maksud untuk mengadakan penalaran akal yang mengacu pada pengetahuan tentang Tuhan. Setiap perbuatan yang disengaja harus didahului oleh niat.

'Abd Al-Jabbar menolak kewajiban adanya niat atau maksud untuk mengadakan penalaran ini. Menurutnya, penalaran adalah semata-mata perbuatan yang tidak mesti harus membutuhkan adanya niat atau kemauan. Walaupun pada kenyataannya perbuatan itu terjadi karena maksud dan kemauan, namun maksud tersebut hanya sebagai pengantar perbuatan. Seperti timbulnya keinginan untuk makan. Perbuatan makan tidak memerlukan ada keinginan, walaupun keinginan itu ada bersamaan dengan perbuatan makan, namun maksudnya adalah makan.

Contoh lain yang diberikan 'Abd Al-Jabbar, ialah seperti orang yang ada di bibir surga dan neraka. Dia mengetahui bahwa di surga terdapat kelezatan, sedang di neraka terdapat siksaan. Tuhan merampas keinginannya untuk masuk surga dan menciptakan keinginan untuk masuk neraka. Pada kenyataannya, tidak mustahil ia masuk surga dan tidak masuk neraka. Hal ini terjadi bukan semata-mata karena keinginan dan kemauannya. Jadi, berarti suatu perbuatan tidak harus membutuhkan pada niat atau kemauan.

Dari contoh yang diberikan 'Abd Al-Jabbar ini dapat diketahui, agaknya ia berpendapat bahwa niat dan maksud serta kemauan timbul karena Tuhan menghendakinya demikian. Tanpa Tuhan menghendakinya, maksud dan keinginan tidak akan timbul dari pihak manusia.

Jadi, jika maksud dan kemauan ini menjadi kewajiban manusia, sama halnya dengan memberi manusia beban tak terpikul (*taklīf ma lā yuṭāq*).

Kembali ke masalah penalaran. Untuk mengetahui Tuhan yang immateri, terlebih dahulu harus melihat bukti-bukti yang inderawi, yaitu alam. Alam merupakan *dalīl* adanya Tuhan. Alam merupakan bukti yang paling otentik akan keberadaan Tuhan. Dengan melihat alam, manusia bisa mengetahui Tuhannya.

Alam menurut definisi Al-Juwaini, adalah setiap *mawjūd* sebagai Tuhan dan sifat zat-Nya. Alam terdiri dari *jawāhir* (*jama'* dari *jawhār* yang artinya substansi) dan *a'rad* (*jama'* dari *'ard* yang artinya sifat-sifat *jawhār* atau *accident*), seperti diam, gerak, warna, rasa, bau, panjang, pendek, sempit dan lain-lainnya.

Pengertian *jawhār* ia sebut sebagai *mutaḥayyiz* (yang berdimensi), yaitu yang mengambil arah (*nāhiyah wa jihah*). Dan setiap sesuatu yang mempunyai bentuk mengambil arah atau berdimensi, tetapi tidak membutuhkan tempat. Al-Baqillani mendefinisikan *jawhār* sebagai "sesuatu yang mempunyai jarak."

مَالَهُ حَظٌّ مِنَ الْمَسَاحَةِ

Bagian *jawhār* terkecil disebut *al-jawhār al farḍ* (atom tunggal) dan atom terkecil ini sudah tidak bisa dibagi-bagi lagi. Teori ini merupakan hasil pemikiran filsuf Yunani Kuno empat ratus tahun sebelum Masehi, yaitu teori Demokritos.

Al-Juwaini menolak pendapat filsuf, khususnya teori Aristoteles yang menyebutkan, bahwa atom terkecil masih terus bisa dibagi-bagi lagi tiada henti-hentinya sampai tidak bisa dijangkau dengan indera dan keberadaannya hanya tinggal dalam angan-angan. Penolakannya ini digunakan untuk memperkuat pendapatnya tentang kebaharuan alam yang mempunyai permulaan. Pendapat tentang tak terbatasnya pembagian atom terkecil ini membawa kepada pendapat akan *qidām*-nya alam. Sesuatu yang tidak terbatas tidak mempunyai permulaan dan sesuatu yang tidak mempunyai permulaan itu *qidām*. Bagi Al-

Juwaini mustahil alam itu *qadīm*, sebab selalu berubah-ubah keadaannya. Segala sesuatu yang berubah-ubah itu adalah baharu. Argumen yang diajukan Al-Juwaini untuk memperkuat pendapatnya tentang keterbatasan atom tunggal ialah:

1. Ketika kita melihat hamparan luas yang diketahui tepinya, lalu kita bayangkan ada seekor semut dari salah satu tepi menuju tepi lainnya. Semut itu telah sampai di sudut paling akhir. Dan mulai lagi merambat menuju ke sudut semula. Kalau bagian-bagian hamparan itu tidak ada akhir dan permulaannya, kita tidak bisa membayangkan semut itu telah selesai merambat ke sudut paling akhir. Dengan selesainya semut merambat ke sudut paling akhir, menunjukkan bahwa bagian-bagian hamparan itu mempunyai awal dan akhir.
2. Kita mengamati sesuatu. Kita bisa mengetahui perbedaan antara besar dan kecilnya. Perbedaan kecil dan besar sesuatu itu terdapat pada bagian-bagiannya. Artinya bagian dari sesuatu itu terdapat pada bagian-bagiannya. Artinya bagian dari suatu benda yang lebih besar pasti lebih banyak dari benda yang lebih kecil. Ini menandakan bahwa bagian-bagian itu ada akhirnya. Kalau bagian-bagian itu tidak ada akhirnya dan masih terus bisa dibagi-bagi lagi hingga tak terbatas, kita tidak bisa membayangkan adanya suatu benda yang mempunyai bagian-bagian yang lebih banyak dari lainnya. Banyak dan sedikit baru bisa dibayangkan, jika sesuatu itu ada akhirnya. Suatu bilangan atau jumlah menunjukkan adanya akhir dan awalnya sesuatu. Pendapat yang mengatakan bahwa besar dan kecilnya sesuatu tidak tergantung pada banyak sedikitnya bagian sesuatu tersebut, dengan tegas Al-Juwaini menolaknya. Argumen yang mendukung penolakannya, ialah bahwa kita baru bisa mengetahui besar kecilnya sesuatu, bila bagian-bagian dari benda yang lebih besar itu lebih banyak dari bagian-bagian benda yang lebih kecil.

Teori atom di atas dikemukakan Al-Juwaini untuk membuktikan kebaharuan alam ciptaan Tuhan. Alam mempunyai awal dan akhir. Segala sesuatu yang mempunyai awal dan akhir itu adalah baharu. Sesuatu yang baharu bersifat *mumkīn* atau *jā'iz al-wujūd* artinya boleh ada boleh

tiada. Sesuatu yang *mumkin al-wujūd* harus mempunyai penentu (*muqtadi*). Penentunya adalah *qadīm* yaitu Tuhan.

'Ard, ia definisikan sebagai arti (*ma'na*) yang ada pada *jawhār* (substansi), seperti warna, rasa, bau, hidup, mati, pengetahuan, kehendak, daya dan lain-lainnya. Semuanya tidak berdiri sendiri tetapi menempel pada *jawhār*. *'Ard* ini merupakan keadaan (*accident*) yang membutuhkan tempat, yaitu *jawhār*.

'Ard yang ia sebut sebagai *maqdūr* yang didayakan dengan daya (*qudrah*) Tuhan, adalah hasil dari perbuatan Tuhan. Menurut Al-Juwaini, bukti adanya *'ard* itu ialah:

> "Bila ada sesuatu yang diam, lalu bergerak ke arah lain, maka adanya gerak dan hilangnya diam (*sukun*) menunjukkan adanya Penggerak yang menggerakkannya menurut kehendak penggerak atau penentu tersebut. Gerakan itu boleh terjadi dan boleh pula tidak terjadi. Gerakan itu disebut *mumkin* atau *jā'iz*. Secara akal, ketentuan terjadinya gerakan sebagai pengganti tidak terjadinya gerakan, pasti membutuhkan penentu (*muqtadi*) atau *mukhaṣṣiṣ*. Dan penentunya bukan *jawhār* (substansi) yang ditempelinya. Jika penentunya *jawhār* itu sendiri, tidak mungkin benda itu bergerak ke arah tertentu lainnya. Sesuatu itu akan tetap berada pada keadaan semula, yakni diam (*sukun*). Hal ini disebabkan karena *jawhar* (substansi) itu *mustamirr al-wujūd* (selalu ada). Berubahnya keadaan dari diam (*sukun*) ke gerak (*ḥarakah*) menunjukkan hilangnya diam dan timbulnya gerak. Kesimpulannya, bahwa penentunya pasti suatu tambahan (*zā'id*) di luar *jawhār*. Penentunya pasti Pembuat yang bebas memilih (*fā'il mukhtār*). Dan setiap pembuat harus ada perbuatannya. Perbuatan inilah yang disebut dengan *'ard*. *'Ard* ini disebut pula dengan *maqdūr* (sesuatu yang digerakkan dengan daya penentu). Dan penentunya adalah Tuhan yang berbuat dengan bebas memilih. Penentu itu pasti *qadīm*. Kalau Ia baharu, pasti Ia membutuhkan pada penentu lainnya. Dan ini akan terus demikian tanpa ujung.

Selanjutnya Al-Juwaini mengatakan bahwa *'ard* itu baharu. Bukti akan kebaharuannya adalah sebagai berikut:

> "Ketika kita mengamati sesuatu yang diam lalu bergerak, maka yang ada sekarang adalah gerak dan yang diam telah hilang. Segala sesuatu itu tidak pernah lepas dari diam atau gerak. Jika sesuatu itu diam berarti gerak telah hilang darinya. Sebaliknya, ketika sesuatu itu bergerak, berarti diam yang telah hilang darinya. Segala sesuatu yang hilang pasti baharu dan tidak mungkin *qadīm*. Yang *qadīm* takkan pernah hilang dan tidak ada.

Al-Juwaini menolak pendapat yang mengatakan, bahwa gerak dan diam tak pernah hilang dari sesuatu. Pendapat ini mengatakan, bahwa

ketika sesuatu sedang bergerak, diam bersembunyi dan ketika sesuatu itu diam, ganti gerak yang bersembunyi. Begitu seterusnya, gerak dan diam bergantian muncul dan tenggelam, namun keduanya senantiasa ada dan tidak pernah hilang dari sesuatu. Penolakan Al-Juwaini didasarkan atas argumen bahwa hal itu mustahil dan tidak bisa diterima akal. Secara spontan akal mengetahui bahwa tidak mungkin ada dua hal bertentangan berkumpul dalam satu benda secara serentak. Pendapat Al-Juwaini ini tidak berbeda dari pendapat 'Abd Al-Jabbar mengenainya.

Untuk membuktikan baharunya *jawhār*, Al-Juwaini mengatakan bahwa *jawhār* tidak pernah kosong dari *'ard*. Demikian sebaliknya, *'ard* juga tidak pernah terlepas dari *jawhār*. Segala sesuatu yang ada, tidak pernah terlepas dari keadaan. Keadaan diam atau bergerak, berkumpul (*ijtimā'*) atau berpisah (*iftirāq*). Ketika sesuatu itu bergerak, diam hilang darinya. Begitu sebaliknya, ketika sesuatu itu diam, gerak hilang darinya. Gerak dan diam ini disebut *'ard*. Segala sesuatu yang baharu, sejak semula telah berada di dalam keadaan diam atau gerak. Adanya gerak atau diam bersamaan dengan adanya sesuatu itu secara serentak. Sesuatu itu disebut *jawhār* dan keadaannya disebut *'ard*. *Jawhār* tidak pernah mendahului *'ard*, sebab jika *jawhār* ada lebih dahulu dari *'ard* akan ada *jawhār* tanpa *'ard*. Demikian pula sebaliknya. *'Ard* juga tidak mendahului *jawhār*, sebab jika demikian, akan ada *'ard* yang berdiri sendiri tanpa *jawhār* atau *'ard* menempel pada *'ard*. Semua ini adalah mustahil. Sebagaimana telah dibuktikan kebaharuan *'ard* karena pernah ada dan tiada, *jawhār*-pun baharu pula. *Jawhār* tidak mendahului *'ard* dan *'ard* tidak mendahului *jawhār*. Keduanya tidak saling mendahului. Dan setiap sesuatu yang tidak mendahului yang baharu adalah baharu pula halnya.

Bukti lain menunjukkan, jika *jawhār* itu *qadīm*, sedangkan *'ard* itu *ḥadīs* (baharu) dan *jawhār* selalu ditempeli *'ard*, ini sama halnya dengan membolehkan adanya suatu hukum, yang *qadīm* bisa ditempeli oleh yang *ḥadīs* atau yang *ḥadīs* (baharu) bisa menempel pada yang *qadīm* (kekal). Bila hukum seperti ini diperbolehkan, sama halnya pula dengan memperbolehkan zat Tuhan yang *qadīm* bisa ditempeli oleh sesuatu yang *ḥadīs* (baharu). Semua itu benar-benar tidak bisa

dibenarkan, baik secara akal maupun secara hukum.

Pendapat tentang baharunya *jawhār* ini tidak berbeda dari pendapat Abu Al-Huzail —seorang pemuka Mu'tazilah— sebagaimana dikutip oleh 'Abd Al-Jabbar. Ia mengatakan bahwa *jisim-jisim* itu tidak terlepas dari hal-hal yang baharu dan juga tidak mendahuluinya. Setiap sesuatu yang tidak mendahului yang baharu, baharu pula sepertinya. Selanjutnya dikatakan, bahwa di dalam *jisim-jisim* itu terdapat arti-arti (*ma'ānī*), seperti berkumpul, berpisah, gerak dan diam. Arti-arti ini adalah baharu. Jisim ini tidak terlepas dari arti-arti ini dan juga tidak mendahuluinya. Sesuatu yang tidak terlepas dan tidak mendahului yang baharu akan baharu pula sepertinya.

Perbedaan antara pendapat Al-Juwaini dan Abu Al-Huzail hanya terletak pada istilah. Al-Juwaini menyebut sesuatu yang berada dalam suatu keadaan itu dengan *jawhār*, sebangkan Abu Al-Huzail menyebutnya dengan *jisim*. Istilah yang dipakai Al-Juwaini untuk menyebut suatu keadaan dengan *'ard*, sedangkan Abu Al-Huzail menyebutnya dengan arti-arti (*ma'ānī*). Pada prinsipnya, keduanya ingin membuktikan kebaharuan alam yang terdiri dari *jawhār* atau *jisim* dan *'ard* atau *ma'na*.

Selanjutnya Al-Juwaini mengatakan, bahwa baik *jawhār* maupun *'ard* sebagaimana telah dibuktikan kebaharuannya, harus bersifat *mumkīn* atau *jā'iz* pasti (boleh ada dan boleh tidak ada). Setiap sesuatu yang *mumkīn* dan *jā'iz* pasti mempunyai penentu (*muqtadī*) dan penentunya pasti *qadīm*. Bila penentu ini baharu, ia akan membutuhkan penentu lainnya, begitu pula seterusnya tanpa ujung. Penentu yang *qadīm* harus *fā'il mukhtār* (pembuat yang bebas memilih) dan bukan terdiri dari *'illat* (sebab) yang harus ada *ma'lūl* (akibat)nya. Bila sang penentu itu terdiri dari *'illat* (sebab) yang harus ada *ma'lūl* (akibat)nya secara otomatis, ia akan merupakan *'illat* (sebab) yang kehilangan daya efektif. Setiap sesuatu yang tidak mempunyai daya efektif pasti tidak pula mempunyai kehendak dan tidak dapat memilih kapan, di mana dan apa yang harus diperbuatnya. Pada kenyataannya, Tuhan mengetahui kapan, di mana dan apa yang diperbuat. Artinya Tuhan membuat alam pada waktu dan tempat yang telah ditetapkan.

Ini menandakan, bahwa pembuat alam adalah penentu yang mempunyai daya efektif dan bebas memilih. Untuk menolak pendapat yang mengatakan bahwa Tuhan adalah *'illat* (sebab) yang harus ada *ma'lūl* (akibat)nya, Al-Juwaini mengajukan alasan lain. *'Illat* mengharuskan terjadinya *ma'lul* secara bersamaan, demikian kata Al-Juwaini. Jika *mukhaṣṣiṣ* (penentu) terjadi pada *'illat*, ia tidak terlepas dari *qadīm* dan *ḥadis*. Bila *mukhaṣṣiṣ* itu *qadīm*, ia mengharuskan terwujudnya *ma'lūl* (alam) *qadīm* pula. Hal ini membawa pendapat tentang *qidam*nya alam, padahal sudah dibuktikan akan kebaharuannya. Sebaliknya, jika *mukhaṣṣiṣ ('illat)* itu baharu, ia akan membutuhkan pada penentu (*mukhaṣṣiṣ*) lainnya. Begitu seterusnya tanpa ujung. Jadi penentu alam (yang *jā'iz*) itu adalah *qidām* dan bebas memilih yakni Tuhan Yang Maha Kuasa.

Tuhan, sebagai penentu atau pembuat yang bebas menciptakan alam berdasarkan atas kehendak-Nya yang bebas pula. Siapa pun yang berbuat menurut kehendaknya, berarti ia mengetahui dengan pasti kapan, di mana dan apa yang diperbuat. Demikian pula Tuhan. Ia menciptakan alam menurut kehendak-Nya, maka Ia mengetahui kapan, di mana dan apa yang diciptakan-Nya. Ia mempunyai kehendak sejak zaman *azali*. Ia juga mengetahui akan menciptakan alam sejak zaman *azali* pula. Keterkaitan antara Tuhan dan alam terdapat pada pengetahuan-Nya sejak *azali* bahwa akan ada alam.

Ditinjau dari segi pengetahuan Tuhan akan adanya alam, alam merupakan obyek pengetahuan semenjak zaman *azali*. Bila terdapat pendapat akan *qidām*-nya alam, itu bisa dibenarkan sebab alam telah *ma'lūm* (diketahui) sejak *qidām*.

Pada prinsipnya, pendapat Al-Juwaini mengenai alam tidak berbeda dengan pendapat 'Abd Al-Jabbar, seorang pemuka Mu'tazilah cabang Baghdad.

Pendapat mereka berbeda dari pendapat Mu'tazilah Basrah dalam hal penyebutan *ma'dūm* (yang tiada dan negatif) dengan *syai'* (sesuatu). Al-Syahham, salah seorang tokoh Mu'tazilah Basrah menetapkan *ma'dūm* (yang ada) sebagai *syai'* (sesuatu), zat dan realitas. Adapun Al-Ka'bi dan pengikutnya yang terdiri dari Mu'tazilah Baghdad, sepakat

dengan pendapat Ahl Al-Haq (kaum Asy'ariyah dan Maturidiyah) bahwa *ma'dūm* (yang tiada) itu bukan *syai'* (sesuatu) tetapi tiada secara murni (*'adam mahd*).

Al-Juwaini, sebagaimana telah disebutkan dalam pembahasan mengenai filsafat wujud, menolak penyebutan *ma'dūm* yang menjadi *ma'lūm* (obyek pengetahuan) dengan *syai'* (sesuatu). Penolakannya ini didasarkan atas pendapatnya akan kebaharuan alam. Alam terjadi dari tiada (*creatio exnihilo*). Bila *ma'lūm* disebut sebagai *syai'* (sesuatu), akan membawa kepada konsep tentang adanya sesuatu (yang *ma'dūm* dan *ma'lūm*) sebelum alam tercipta. Jadi alam tidak lagi baharu tetapi terjadi dari sesuatu yang menurut kaum filsuf disebut *hayūla* (materi awal). Hal ini berakibat pada timbulnya pendapat tentang ke-*qidām*-an alam. Di samping itu, pendapat ini dapat menghilangkan efektifitas pembuat alam, bahkan bisa meniadakan pembuatnya. Kalau alam itu *qadīm*, tidak membutuhkan pada pembuat, sebab sesuatu yang *qadīm* tidak membutuhkan pembuat atau penentu. Bagi Al-Juwaini, Tuhan adalah pembuat yang efektif, menciptakan alam dari tiada, sebab arti dari sesuatu perbuatan, adalah membuat sesuatu yang ada dari tiada.

Menurut Al-Juwaini, *ma'dūm* (tiada) —seperti yang dikutip Ahl Al-Haq— adalah tiada secara murni (*'adam mahd*). Tuhan mengetahui akan ada alam semenjak azali. Sebelum alam tercipta dalam kenyataan, belum ada apa-apa (*ma'dūm*). Ini berarti bahwa bagi Al-Juwaini, Tuhan boleh mengetahui *'adam mahd* (tidak ada apa-apa sama sekali), maka obyek pengetahuan Tuhan, adalah *nonsense*.

Tampaknya pendapat Al-Juwaini di sini agak sedikit rancu. Di satu pihak, ia ingin mempertahankan, bahwa alam benar-benar baharu, tercipta dari tiada menjadi ada. Penciptanya adalah Tuhan Pembuat yang bebas, berkehendak dan berbuat dengan daya yang efektif. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu yang akan dan belum terjadi semenjak zamam *azali*. Di pihak lain, ia mengakui adanya obyek pengetahuan yang terdiri dari *ma'dūm* (*adam mahd*). Jadi kesimpulannya, bila Al-Juwaini menolak penyebutan *ma'dūm* yang *ma'lūm* dengan *syai'* (sesuatu), berarti ia mengakui, bahwa Tuhan mengetahui yang benar-benar tiada (*'adam mahd*).

Menghadapi permasalahan seperti ini, Al-Juwaini memperbolehkan adanya keterkaitan (*ta'alluq*) antara pengetahuan dan *ma'dūm* (tiada). Selanjutnya Al-Juwaini memberi contoh: Seseorang mengetahui bahwa ia tidak mempunyai baju. Ini berarti bahwa pengetahuan itu ada (*isbāt*) dan obyek pengetahuannya ada pula. Adanya pengetahuan, seseorang tentang *ma'dūm* (tiada) ini terbukti dengan dapatnya ia membedakan antara ia mempunyai baju dan ia tidak mempunyai baju. Ini menandakan bahwa ilmu bisa berkaitan dengan tidak adanya baju baginya. Demikian pula halnya dengan ilmu Tuhan, lanjut Al-Juwaini. Sejak *azali*, Tuhan mengetahui akan adanya alam. Kebolehan *wujūd* bukan berarti *wujūd* sebenarnya. Ini sama dengan memperbolehkan adanya obyek pengetahuan yang terdiri dari yang tidak *mawjūd* (*ma'dūm* atau tidak ada).

Kalau ditinjau dari segi rasio, pendapat Al-Juwaini ini tidak bisa diterima akal. Obyek pengetahuan harus terdiri dari sesuatu. Jika yang diketahui tidak terdiri dari suatu apa pun, lalu apa yang diketahuinya? Oleh karena tidak ada yang diketahui, sama artinya tidak mengetahui apa pun juga.

Penyebutan Mu'tazilah Basrah mengenai *ma'dūm* dan *ma'lūm* dengan *syai'* (sesuatu) bisa diterima akal. Obyek pengetahuan Tuhan tentang sesuatu yang belum dan akan terjadi, merupakan suatu obyek nyata yang berupa sesuatu, zat dan realitas. Walaupun pendapat seperti ini mengacu pada konsep adanya sesuatu sebelum alam terjadi, namun bagi Mu'tazilah yang serba rasional, hal seperti ini tidak menjadi soal. Pendapat Mu'tazilah ini mendekati pendapat filsuf tentang alam.

Menurut pendapat filsuf, *wujūd* sesuatu yang berupa alam tidak terjadi dari "tiada" (bukan *creatio exnihilo*), tetapi dari "ada" kemudian berubah bentuknya menjadi sesuatu yang lain. Untuk memperkuat pendapat ini, Ibn Rusyd membawakan ayat,

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِيْنٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ

مَكِيْنٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ

عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ اَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ، فَتَبَارَكَ اللهُ

اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ﴿المؤمنون : ١٤ – ١٢﴾

"Kami ciptakan manusia dari intisari tanah, kemudian Kami jadikan ia benih yang disimpan di dalam tempat yang kokoh. Kemudian Kami jadikan benih menjadi segumpal darah, segumpal darah Kami jadikan segumpal daging, segumpal daging Kami jadikan tulang, tulang Kami balut dengan daging dan kemudian kami jadikan makhluk lain. Maha Suci Allah.Pencipta Terbaik." (Al-Mu'minūn, 23: 12-14)

Ayat-ayat di atas dengan jelas menyebut penciptaan Tuhan bukan dari tiada tetapi dari ada. Selanjutnya Ibn Rusyd mengatakan, bumi dan langit juga dijadikan dari sesuatu yang telah ada dan bukan dari tiada, seperti disebutkan pada ayat ini,

وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى

الْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ﴿هود : ٧﴾

"Dan Dialah yang menciptakan langit-langit dan bumi dalam enam hari dan tahta-Nya (pada waktu itu) berada di atas air, agar Dia uji siapa dari kamu yang lebih baik amalnya." (Hūd: 11; 7)

Menurut Ibn Rusyd, ayat ini mengandung arti, sebelum adanya *wujūd* langit-langit dan bumi, telah ada *wujūd* lain yaitu *wujūd* air yang di atasnya terdapat tahta kekuasaan Tuhan. Tegasnya, sebelum langit-langit dan bumi, telah ada air dan tahta. Ayat lainnya lagi menyebut, langit dijadikan dari sesuatu, yaitu uap,

ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَآءِ وَهُوَ دُخَانٌ ﴿السجدة : ١١﴾

"Kemudian, Ia pun naik ke langit sewaktu masih merupakan uap." (Al-Sajdah: 41; 11)

Ayat sebelumnya mengatakan, bahwa Tuhan menciptakan bumi dalam dua hari yang dihiasinya dengan gunung-gunung serta diisinya dengan berbagai macam makanan. Kemudian barulah Tuhan naik ke

langit yang pada waktu itu masih merupakan uap. Ayat ini ditafsirkan Ibn Rusyd bahwa ia mengandung pengertian, langit dijadikan dari sesuatu yaitu uap. Ayat selanjutnya berbunyi,

اَوَلَمْ يَرَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا اَنَّ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا، فَفَتَقْنَا هُمَا
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴿الانبياء : ٣٠﴾

"Apakah orang-orang yang tak percaya tidak melihat bahwa langit-langit dan bumi (pada malamnya) bersatu dan kemudian kami pisahkan? Kami jadikan segala sesuatu yang hidup di air." (Al-Anbiyā': 21; 30)

Ayat di atas, diinterpretasikan sebagai langit dan bumi pada mulanya terdiri dari unsur yang sama dan kemudian baru dipecah menjadi dua benda yang berlainan.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa sebelum langit dan bumi, telah ada benda lain, yaitu pada suatu ayat disebut air dan di ayat lain disebut uap. Air dan uap adalah berdekatan, demikian komentar Harun Nasution. Dengan demikian, langit dan bumi dijadikan dari air atau uap dan bukan dari "tiada". Terjadinya air melalui proses yang akan dijelaskan berikut ini.

Di dalam Ilmu Fisika, pembentukan alam semesta diperkirakan berlangsung selama 4500 juta tahun dengan melalui tahap-tahap sebagai berikut:

1. Periode planetisimal, teori menurut Laplace dan Immanuel Kant.

Pada periode ini dijelaskan, bahwa alam berasal dari kabut gas atau planetisimal ini masih merupakan peralihan dari energi ke materi atau dari abstrak ke kongkrit. Kabut gas ini bermuatan positif (+) dan negatif (-) dan selalu bergerak dengan kecepatan tinggi sehingga timbul kenaikan suhu.

2. Periode materialisasi.

Pada periode ini mulai terjadi pembentukan materi (unsur-unsur). Setelah suhu naik sampai mencapai jutaan derajat celcius, maka muatan

positif (+) mulai saling tarik menarik dengan muatan negatif (-) dengan melalui proses sebagai berikut,

- Pada suhu 10 juta derajat celsius, muatan +1 X – 1 = terbentuk atom H.
- Pada suhu 71/2 juta derajat celsius, muatan +6 – 6 = terbentuk atom C.
- Pada suhu 5 juta derajat celsius, muatan +7 X – 7 = terbentuk atom N.
- Pada suhu 21/2 juta derajat celsius, muatan +8 X – 8 = terbentuk atom O.

Demikian seterusnya, sampai terbentuk atom unsur di dunia sebanyak 92 atom unsur. Selanjutnya sebagai atom ini mengalami disintegrasi unsur dan terbentuk lagi unsur sebanyak 13 atom, sehingga jumlah atom unsur di dunia menjadi 105 atom unsur atau materi.

3. Periode pembentukan zat-zat anorganik

Pada periode ini, masing-masing unsur saling bereaksi satu sama lain, sebab suhunya masih jutaan derajat celsius. Reaksi ini terjadi sebagai berikut:

- Atom H bereaksi dengan atom O membentuk H2O (air)
- Atom H bereaksi dengan atom C membentuk CH4 (gas metana)
- Atom C bereaksi dengan atom O membentuk CO2 (gas asam arang)
- Atom N bereaksi dengan atom H membentuk NH3 (gas amoniak)

Demikian seterusnya, atom-atom itu saling bereaksi satu sama lain membentuk zat-zat anorganik yang makin lengkap di alam semesta ini. Di antara penghuni alam semesta H2O (air) merupakan penghuni yang paling besar.

4. Periode pembentukan zat organik (zat yang mengandung energi)

Masing-masing zat anorganik saling bereaksi satu sama lain, karena suhu masih ratusan derajat celsius, sehingga membentuk zat organik. Reaksi tersebut sebagai berikut:

- $CO_2 + H_2O$ = membentuk $C_6H_{12}O_6$ (gula)
- $CO_2 + CH_4$ = membentuk $(C_4H_{10}O_4)_4$ (karbohydrat)
- $CO_2 + CH_4 + NH_4$ = membentuk $(C_4H_{10}O_4)\,4NH_2$ (protein)

Demikian seterusnya sehingga terbentuk alkohol, minyak tanah, lemak dan lain-lainnya sampai akhirnya.

5. Periode pembentukan garam kompleks

Pada periode ini, zat-zat anorganik atau zat-zat organik saling bereaksi satu sama lain, sehingga membentuk garam kompleks yang berupa,

- asam amino
- enzym
- hormon
- asam inti (DNA dan RNA)

Di antara garam kompleks yang terbentuk ini, terdapat satu jenis garam kompleks yang merupakan ciri khas dari makhluk hidup yaitu asam nucleat (asam inti) atau DNA dan RNA.

6. Periode terakhir, terjadilah pembentukan makhluk hidup yang terdiri dari manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan.

Setelah dijelaskan proses terjadinya alam, timbul pertanyaan, dari mana terwujudnya kabut gas asal mula materi pertama? Sebagaimana banyak dibahas di dalam ilmu pengetahuan fisika, bahwa setiap benda, baik yang berupa benda padat, benda cair maupun benda gas, terjadi dari partikel yang paling kecil, yaitu yang biasa disebut atom.

Teori atom ini sudah dikemukakan oleh ahli filsafat Yunani sejak kurang lebih 2000 tahun yang silam. Saat itu teori ini masih merupakan pemikiran murni dan belum diketemukan pembuktiannya secara realitas. Oleh Demokritos (460SM-370SM) dijelaskan bahwa "partikel zat terkecil yang tidak dapat dibagi-bagi lagi itu disebut atom."

Pada abad ke 19M, John Dalton (1766-1844M) meneliti dengan mengadakan percobaan-percobaan yang teliti tentang atom dan ia menyimpulkan:

1. Bagian terkecil dari benda adalah molekul
2. Molekul masih mempunyai sifat seperti benda aslinya
3. Bagian terkecil dari molekul adalah atom

4. Atom tidak dapat dibagi-bagi lagi dan tidak dapat diubah menjadi atom lain
5. Atom dari unsur yang sama, bentuk dan sifatnya sama.

Selanjutnya J.J. Thompson (1856-1940M) setelah elektron ditemukan, ia mengemukakan pendapat lain "atom itu mempunyai muatan positif (+) yang tersebar merata ke seluruh isi atom. Muatan ini dinetralkan oleh elektron-elektron yang bermuatan negatif (-) dan yang menyebar di antara listrik-listrik positif itu."

Ernest Rutherford (1871-1937M) memperbaiki teori atom yang dikemukakan oleh J.J. Thompson dengan penjelasan "atom dari bagian ini yang bermuatan positif terletak di pusat, sedangkan disekitarnya beredar elektron-elektron yang bermuatan negatif."

Niels Bohr (1885-1962M) menggabungkan teori Rutherford dan teori kuantumnya Max Planck (1858-1947M), berhasil menyimpulkan bahwa:

- Atom terdiri dari inti yang bermuatan positif dan di sekitarnya beredar elektron-elektron yang bermuatan negatif.
- Elektron-elektron bergerak dalam lintasan tersebut dengan energi tertentu.
- Selama elektron ini beredar dalam lintasan tertentu, tidak melepaskan atau menerima energi.
- Elektron dapat berpindah dari lintasan yang rendah dengan melepaskan atau memancarkan energi.
- Elektron yang memancarkan energi berubah menjadi foton yaitu bagian sinar atau cahaya.

Teori atom yang terakhir dikemukakan oleh Louis de Broglie (1892M) yang mengatakan "gerakan materi termasuk elektron dapat dianggap sebagai suatu gerakan gelombang." Teori ini diperkuat oleh hipotesis Max Planck yang terkenal dengan teori kwantum bahwa "energi gelombang cahaya tidaklah mengalir dalam arus yang kontinyu, tetapi energi tersebut terdiri dari potongan-potongan yang disebut dengan istilah kwanta (partikel) dan gelombang." Dari pendapat-pendapat di atas dapat dirangkum dan disimpulkan sebagai berikut:

Bagian terkecil dari materi adalah molekul
Bagian terkecil dari molekul adalah atom

Atom terdiri dari dua bagian yaitu inti atom yang bermuatan positif (+) dan dikelilingi oleh elektron yang bermuatan negatif (-).

- Inti atom yang bermuatan positif merupakan partikel-partikel dan ini berupa material.
- Elektron-elektron yang mengelilinginya terdiri dari gelombang-gelombang yang bermuatan negatif dan ini berupa immaterial.

Elektron pada hakikatnya terdiri dari timbunan energi semata. Dari sini dapat digambarkan bahwa materi itu pada hakikatnya terdiri dari timbunan energi semata atau energi yang memadat.

Pada tahun 1932M, seorang sarjana Inggris, Chadwick (lahir th.1891M) menemukan bagian atom yang terletak pada inti atom yaitu proton yang sudah tidak bermuatan (netral), maka bagian atom ini disebut neutron (n).

Dari hasil penyelidikan para ahli di atas, gambaran atom bisa dijelaskan sebagai berikut: di dalam atom terdapat tiga partikel, yaitu proton yang bermuatan positif (+), elektron yang bermuatan negatif (-) dan neutron yang bermuatan netral (n). Proton dan neutron terkumpul pada inti atom dan dikelilingi oleh elektron. Neutron ini merupakan hasil pertukaran muatan antara proton dan elektron atau antara (+) dan (-) = (n)

Dari sini timbul pertanyaan, dari mana asal proton, elektron dan kemudian menjadi neutron ini? Paryana Suryadipura mencoba menjelaskan:

"Tuhan adalah penyebab utama dari segala keadaan di atas ini, Dia yang tidak bergerak sendiri, karena untuk bergerak harus ada penggerak lain yang menggerakkan-Nya. Di atas Tuhan tidak ada suatu apa pun yang menjadi penggerak-Nya, sebab jika ada, akan ada Tuhan lain selain Dia."

Lebih lanjut ia katakan, "bahwa arti dari menciptakan ialah mengadakan gerakan, atau berbuat. Lalu bagaimana Tuhan dapat bergerak, sedangkan di atas Tuhan tidak ada sesuatu pun yang menggerakkan-Nya?"

Aristoteles mengatakan, "Tuhan bergerak karena diminta oleh kecintaan (eros) alam supaya bergerak." Oleh karena di alam Tuhan saat itu belum ada suatu apa pun, alam Tuhan hanya diisi dengan zat Tuhan semata-mata. Alam yang kosong dan sunyi senyap itulah yang memohon Tuhan agar bergerak.

Spinoza mengatakan, "Tuhan mempunyai sifat-sifat yang tak terhingga banyaknya, tetapi yang diketahui hanya dua, keluasan dan pemikiran." Jadi, yang memohon agar Tuhan bergerak menciptakan sesuatu adalah alam Tuhan yang dipenuhi dengan sifat-sifat Tuhan yang tak terhingga banyaknya. Oleh karena itu, pada hakikatnya sifat-sifat-Nyalah yang memohon agar Tuhan bergerak menciptakan alam semesta.

Di antara sifat-sifat Tuhan yang banyak terdapat sifat *raḥmān* dan *raḥīm*. Kedua sifat inilah yang memohon kepada Tuhan agar bergerak. Kedua sifat ini hanya bisa dibuktikan dengan suatu perbuatan. Seseorang dikatakan bersifat *raḥmān* atau pemurah bila suka memberi apa yang ada padanya dengan suka dan ikhlas. Demikian halnya dengan Tuhan. Oleh karena di dalam alam Tuhan belum ada apa pun yang diberikan, Tuhan memberikan sebagian kecil dari diri-Nya sendiri. Diri Tuhan terdiri dari zat mutlak. Zat mutlak yang dilepas Tuhan dari diri-Nya memusat dan memadat, kemudian berubah menjadi butir-butir eter positif (+). Eter ini akan menjadi bagian inti atom materi, maka bersifat pasif dan tidak mendapat tambahan energi. Lebih lanjut eter positif ini memadat. Setelah memadat, eter berubah menjadi proton, dan proton ini dilepaskan sama sekali oleh Tuhan.

Sifat *raḥīm* artinya sifat cinta. Seseorang yang mencintai sesuatu selalu ingin memelihara hubungan mesra dengan yang dicintainya. Hubungan mesra antara Tuhan dan yang dicintai-Nya yaitu alam, dibuktikan dengan memancarkan dan memusarkan zat mutlak-Nya untuk dijadikan eter negatif. Eter ini yang akan menentukan adanya atom. Butir-butir eter ini akan menjadi bagian inti atom yamg aktif. Butir-butir eter negatif aktif ini terus berputar-putar kemudian menjadi elektron. Eter ini masih terus dikendalikan oleh Tuhan dan dilepaskan. Artinya bahwa Tuhan terus-menerus selalu memberikan tambahan

energi pada elektron. Buktinya, bahwa pusaran elektron ini terjadi terus menerus. Sesuatu yang terus-menerus bergerak pada akhirnya akan kehilangan tenaga dan energi. Lalu dari mana energi yang menggerakkan elektron yang berputar terus-menerus ini? Jawabannya tiada lain ialah elektron ini mendapat tambahan energi dari Tuhan. Oleh karena Tuhan tidak pernah melepaskan dan selalu mengendalikannya, maka elektron tidak pernah berhenti berpusar.

Dengan penjelasan ini, dapat diketahui bahwa hakikat proton adalah energi yang memadat. Adapun hakikat elektron adalah energi yang terus menerus berputar dan terus digerakkan Tuhan mengelilingi proton. Elektron saling tarik-menarik dengan proton, bersubtitusi membentuk neuron.

Sebenarnya, teori tentang atom ini ada pada filsafat alam, menurut Al-Juwaini. Menurutnya, alam terdiri dari *jawhār* (yang berdimensi) yang mempunyai zat dan *'ard (accident)* yang merupakan sifat yang ada pada *jawhār*. *Jawhār* inilah yang terdiri dari proton yang bersifat positif pasif karena dilepaskan oleh Tuhan dan tidak mendapatkan tambahan energi. *'Ard* disebut sebagai elektron yang bersifat negatif aktif, sebab masih terus dikendalikan Tuhan dan terus-menerus masih mendapatkan tambahan energi. Keduanya bersubtitusi membentuk materi.

Sehubungan dengan hal ini, Al-Juwaini mendefisikan alam sebagai tiap-tiap *mawjūd*, kecuali Tuhan dan sifat-sifat-Nya, berupa jisim-jisim terbatas yang ada awal dan ada akhirnya, serta *'ard* (*accidents)* yang ada padanya di dalam susunan, seperti: warna, keadaan dan seluruh sifat-Nya.

Dari definisi ini dapat diartikan, bahwa alam menurut Al-Juwaini, terdiri dari dua unsur. Unsur pertama, berupa jisim yang ada awal dan akhirnya . Jisim ini terlepas dari Tuhan sama sekali. Tak ada hubungan penciptaan. Unsur kedua, berupa *'ard* yang ada dan menempel pada unsur pertama, senantiasa berubah dari satu keadaan kepada keadaan lainnya. Sesuatu yang berubah pasti ada pengubahnya. Hubungan antara pengubah dan yang diubah terjadi terus-menerus. *'Ard* merupakan *maqdūr* yang didayakan dengan adanya daya *qadīm*. Tuhan selalu mengendalikan *maqdūr*-Nya dengan selalu memberikan

tambahan energi padanya, maka Tuhan disebut dengan *Al-Rabb* (Sang Pemelihara).

Kembali ke masalah penciptaan alam. Dari seluruh penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa alam terjadi dari "ada", walaupun yang "ada"' masih berupa eter. Yang dimaksud dengan alam di sini, bukanlah benda-benda yang wujudnya dapat diketahui dengan indera, seperti: air, tanah, udara, api, dan lain-lainnya, tetapi suatu jenis *wujūd* yang menengahi antara dua wujud ekstrim, yaitu *wujūd* Tuhan dan *wujūd* benda-benda inderawi, demikian kata Nurcholis Madjid. Selanjutnya ia mengatakan, yang di maksud dengan alam di sini adalah *wujūd* alam secara keseluruhannya, yaitu *wujūd* yang tidak terjadi berasal dari sesuatu serta tidak pula didahului oleh waktu, tetapi terwujud oleh sesuatu, yakni oleh suatu penggerak."

Pernyataan "tidak terwujud dari sesuatu" ini merupakan istilah yang biasa dipakai oleh kebanyakan *mutakallimīn* (teolog), sedangkan kaum filsuf biasa memakai istilah bahwa alam terjadi karena "sesuatu".

Setelah dibuktikan dengan pengetahuan fisika, ternyata perbedaan pendapat di sini terletak pada perubahan *wujūd* abstrak yang berupa eter positif pasif dan eter negatif aktif, menjadi sesuatu yang kongkrit. Eter positif pasif ini berupa proton yang bermuatan positif (+) dan eter negatif aktif ini berupa elektron yang bermuatan negatif (-). Kemudian keduanya bersubtitusi membentuk neutron yang bermuatan netral, maka terjadilah atom yang menjadi asal mula materi.

Wujud abstrak ini dikatakan oleh para filsuf sebagai sesuatu yang "ada", demikian pula Mu'tazilah Basrah yang mengatakan; bahwa *ma'dūm* sebagai *syai'* (sesuatu), zat dan realitas. Sedangkan Al-Juwaini dan Mu'tazilah Baghdad dan juga kaum Ahl Al-Sunnah (Asy'ariyah dan Maturidiyah) mengatakan, bahwa *wujūd* abstrak ini sebagai "tiada" *(ma'dūm)*. Bagi mereka, *ma'dūm* (tiada) bisa menjadi *ma'lūm* (ilmu pengetahuan), tetapi bukan termasuk *syai'* (sesuatu).

Sekarang pembahasan berkisar sekitar bilamana alam tercipta? Apakah alam terjadi sejak *qidām* atau baharu? Para filsuf tidak mengatakan, bahwa pemancaran zat mutlak Tuhan terjadi bersamaan dengan *wujūd* Tuhan. Al-Farabi bahkan mengakui, bahwa Tuhan adalah

wujūd pertama. Tuhan memikirkan diri-Nya sendiri baru timbul *wujūd* kedua. *Wujūd* kedua disebut akal pertama. Akal pertama ini berpikir tentang *wujūd* pertama (Tuhan) dan dari pemikiran ini timbul *wujūd* ketiga yang disebut akal kedua. *Wujūd* kedua juga berpikir tentang dirinya sendiri dan dari situ timbul langit pertama. Demikian seterusnya, hingga timbul *wujūd* kesepuluh. Pancaran ini disebut dengan emanasi.

Harun Nasution mempertanyakan apa yang dimaksud oleh Al-Farabi. Apakah ia berpendapat, bahwa alam ini terjadi sejak *qidām*. Sebagian penyelidik berpendapat, bahwa bagi Al-Farabi alam ini baharu. Tetapi De Boer mengartikan alam bagi Al-Farabi *qadīm* (tidak bermula). Yang jelas bahwa materi asal dari alam memancar dari *wujūd* Allah dan pemancaran itu terjadi dari *qidām*, lanjut Harun Nasution. Pemancaran diartikan penjadian. Materi dan alam dijadikan tetapi mungkin sekali bersifat *qidām*.

Istilah *qidām* dan *ḥadīs* sebenarnya tidaklah terlalu prinsipil. Antara kaum filsuf dam sebagian besar kaum *mutakallimīn* mempunyai perbedaan teori tentang *qidām* dan *aḥdasa* (menjadikan).

Bagi *mutakallimīn* (teolog), kata *qadīm* mempunyai arti "sesuatu yang berwujud tanpa sebab". Bagi para filsuf, *qadīm* mempunyai tiga arti: "sesuatu yang berwujud tanpa sebab", yaitu sifat yang ada pada Tuhan dan "sesuatu yang berwujud dengan sebab", yaitu sifat yang ada pada alam. Maka bagi filsuf, Tuhan adalah *qadīm bi żātih* dan alam adalah *qadīm bi gairih*. Artinya bahwa Allah kekal karena diri-Nya sendiri, sedangkan alam kekal karena sesuatu sebab selain dirinya yaitu Tuhan. Bahwa Tuhan merupakan sebab terwujudnya alam. Alam adalah ciptaan Tuhan. Tanpa alam, Tuhan tidak disebut sebagai Pencipta. Agar Tuhan disebut sebagai Pencipta alam, harus ada alam yang menjadi ciptaan-Nya. Tuhan telah menjadi Pencipta alam sejak *qidām*, maka alam tercipta sejak *qidām* pula. Arti ketiga dari *qadīm* adalah "kejadian terus-menerus yaitu kejadian yang tak bermula dan tak berakhir". Oleh karena alam dijadikan Tuhan dalam kejadian terus-menerus dan dalam kejadian tak bermula dan tak berakhir, maka alam bisa disebut *qadīm*.

Kemudian kata *aḥdasa* (menjadikan), bagi teolog mengandung arti "menjadikan dari tiada" (*creatio exnihilo*). Bagi filsuf kata itu berarti "mewujudkan tak bermula dan tak berakhir."

Oleh karena terdapatnya perbedaan teori ini, timbul perbedaan pendapat. Bila kaum teolog menyerang kaum filsuf atau sebaliknya, dengan menggunakan istilah masing-masing, sungguh merupakan hal yang tak pada tempatnya, sebab takkan pernah bertemu pada titik perpaduan.

Pada dasarnya, pendapat filsuf dan teolog tidak berbeda. Filsuf sendiri mengakui, bahwa alam tidak terjadi dengan sendirinya, tetapi diciptakan Tuhan dengan memancarkan zat mutlak-Nya. Terjadinya alam bukan secara spontanitas, seperti memancarnya cahaya dari matahari, tetapi dengan suatu pemikiran. Pemikiran takkan terjadi tanpa sengaja dan tanpa kehendak. Tuhan menghendaki dengan sengaja untuk memberikan zat-Nya. Memikir dan memberi adalah suatu bentuk perbuatan yang didahului oleh kehendak dan keinginan.

Kalau ketiga pendapat dan penemuan, yakni pendapat teolog, filsuf dan penemuan ilmiah fisika dirangkum menjadi satu, akan terdapat kesamaan pendapat:

- Kalau ditinjau dari segi asal mula materi yang terjadi dari zat mutlak Tuhan, maka materi alam ini bisa disebut *qadīm.*
- Kalau ditinjau dari penciptaan alam, dari belum tercipta menjadi tercipta, maka alam ini baharu, sebab arti dari sebuah perbuatan (mencipta) ialah membuat sesuatu yang ada dari tiada.

Pemikiran tentang "Tuhan memberikan zat mutlak-Nya" yang kemudian berubah menjadi eter seperti telah disebutkan di atas menumbulkan sebuah pertanyaan. Kalau Tuhan memberikan zat mutlak-Nya, berarti zat mutlak Tuhan berkurang atau dengan ungkapan lain bahwa zat mutlak Tuhan tidak utuh lagi, tetapi ada sebagian zat mutlak-Nya yang dilepaskan dari-Nya dan yang kemudian berubah menjadi eter positif dan negatif.

Al-Farabi mengatakan, bahwa Tuhan adalah akal. Oleh karena Ia akal, Ia memikirkan diri-Nya sendiri dan timbullah wujud kedua atau akal pertama. Selanjutnya dikatakan, bahwa akal pertama itu

mempunyai substansi tetapi tidak bersifat materi. Jadi, karena Tuhan sebagai akal dan akal mempunyai subtansi, tetapi tidak bersifat materi, maka sebenarnya zat mutlak yang diberikan Tuhan merupakan hasil pemikiran Tuhan. Oleh karena akal itu tidak bersifat materi, maka tidak bisa dikatakan bahwa zat Tuhan berkurang dari utuh menjadi tidak utuh lagi.

Dari seluruh penjelasan mengenai filsafat alam yang dipadukan dengan penemuan fisika, dapat disimpulkan bahwa alam ini relatif atau *nisbi*. Materi terdiri dari atom. Atom terdiri dari proton yang sudah dilepas Tuhan dan selalu dikelilingi elektron yang masih terus mendapat energi dari Tuhan. Ini semua berarti bahwa walaupun alam sudah bisa dikatakan *wujūd*, namun keberadaannya masih terus bergantung pada Tuhan. Alam yang *nisbi*, walaupun mempunyai daya untuk berbuat menurut kehendaknya; seperti keadaan manusia, namun ia tak pernah terlepas dari takdir Tuhan.

D. Sifat-Sifat Tuhan

Sifat-sifat Tuhan merupakan topik pembahasan yang amat penting di dalam teologi Islam. Dengan mengetahui tentang konsep dari masing-masing aliran teologi Islam, dapat diketahui aliran mana yang benar-benar mempertahankan keesaan Tuhan dan mana yang tidak. Sebagai seorang teolog, Al-Juwaini tidak ketinggalan menyinggung masalah ini.

Di dalam buku *Al-Irsyād*, Al-Juwaini mengawali pembahasannya tentang sifat-sifat Tuhan dengan membagi apa yang wajib, mustahil dan boleh pada Tuhan.

1. Yang Wajib Bagi Tuhan

Apa yang wajib ada pada Tuhan adalah sifat-sifat-Nya. Sifat-sifat wajib ini dibagi menjadi dua, sifat-sifat *nafsiyah* dan sifat-sifat *ma'nawiyah*.

a. Sifat-sifat *Nafsiyah*

Yang dimaksud dengan sifat-sifat *nafsiyah* (sifat diri) bagi Al-Juwaini, bahwa setiap sifat yang ada pada diri (*nafs*), yang ada karena adanya diri tersebut. Sifat-sifat itu bukan terjadi akibat dari suatu sebab yang ada pada *mawṣūf* (yang disifati).

Adapun yang termasuk sifat-sifat *nafsiyah* (diri) ini adalah *wujūd*. Sifat alam yang *jā'iz* membawa pengertian bahwa pasti ada pembuatnya. Pembuat alam yang *jā'iz* tidak mungkin tidak ada. Sesuatu yang tidak ada tidak mungkin menyebabkan adanya alam. Sesuatu yang tidak ada adalah yang secara murni atau betul-betul tidak ada. Oleh karena alam ini ada, pastilah pembuatnya juga ada (*mawjūd*). *Wujūd* menurut Al-Juwaini bukan dianggap sifat, namun zat itu sendiri. Selanjutnya, pembuat alam itu tidaklah baharu, tetapi *qadīm* yang berarti tidak ada permulaan bagi wujudnya. Sang pembuat, yakni Tuhan itu tidak baharu. Kalau baharu, Ia akan membutuhkan kepada pembuat lainnya dan begitu terus-menerus tanpa ujung. Untuk menghindari hal semacam ini, harus ada pembuat yang *qadīm*. Pembuat yang *qadīm* ini adalah zat yang tidak membutuhkan pada pembuat lainnya. Dialah Tuhan. Oleh karena Ia tidak membutuhkan pada apa pun termasuk pada pembuat dan tempat, maka Ia pasti berdiri sendiri (*qiyāmuh bi nafsih*), artinya bahwa Ia sama sekali tidak membutuhkan pada apa pun juga. Kemudian, karena Ia tidak membutuhkan pada apa pun juga, pasti Ia tidak sama dengan yang baharu (*mukhālafah li al-ḥawādiṡ*).

Arti dari "dua yang berbeda" (*al-mukhtalifāni*) ialah bahwa "setiap dua *mawjūd* yang ada pasti salah satunya terdapat sifat diri (*sic*, sifat zat khusus) yang sama dengan pertama. Adapun arti dari "dua yang sama" (*al-maṡalāni*) ialah "setiap dua *mawjūd* yang mempunyai sifat yang sama dalam hal *wājib*, *jā'iz* dan *mustaḥil*."

Oleh karena sifat zat khusus yang ada pada Tuhan berbeda sama sekali dengan sifat diri (sifat zat khusus) yang ada pada makhluk, maka Tuhan berbeda dari makhluk. *Wujūd* Tuhan *qadīm*, sedang *wujūd* makhluk *ḥadīṡ*. Tuhan *baqā'* (kekal), sedang makhluk *fanā'* (binasa). Tuhan tidak membutuhkan pada apa pun juga, sedang makhluk membutuhkan segalanya. Dan seterusnya, sifat diri (sifat zat khusus) yang ada pada Tuhan berbeda dari sifat yang ada pada makhluk. Inilah arti dari Tuhan "*mukhālafah li al-ḥawādiṡ*".

Sifat diri Tuhan lainnya ialah Esa (*waḥdāniyah*). Artinya bahwa "Tuhan benar-benar satu". Satu tidak dibagi-bagi dan satu dalam arti

sebenarnya. Tidak menerima pembagian dan tidak ada yang menyamainya sama sekali. Tuhan tidak terdiri dari sebuah susunan (*laisa bi mu'allaf*). Jika Tuhan terdiri dari suatu susunan, masing-masing bagian dari susunan itu berdiri sendiri dan mempunyai sifat mengetahui, berkuasa dan hidup. Hal ini menyebabkan terdapatnya Tuhan lebih dari satu.

Maksud dari ungkapan terakhir ini ialah bila Tuhan terdiri dari sebuah susunan, pastilah setiap bagian dari susunan tersebut disebut Tuhan. Tidak mungkin Tuhan terdiri dari bagian-bagian yang tidak bersifat ketuhanan. Jika masing-masing bagian ini Tuhan, pasti mempunyai sifat maha mengetahui, maha berkuasa dan maha hidup. Dengan demikian, Tuhan tidak lagi Esa, tetapi banyak.

Selanjutnya, sifat diri (*nafsiyah*) lainnya adalah *baqā'* (kekal). Arti dari *baqā'* ialah *wujūd* Tuhan yang ada terus-menerus (*mustamir al-wujūd*). Segala sesuatu yang menunjukkan akan *qidām*nya Tuhan, mustahilnya ketiadaan Tuhan dan wajib adanya Tuhan, semuanya menandakan bahwa Tuhan itu kekal (*baqā'*).

Semua sifat yang telah disebutkan di atas, yakni *wujūd, qidām, baqā', mukhālafah li al-ḥawādiš, al-qiyām bi nafsih* dan *waḥdāniyah* ini merupakan sifat-sifat diri (*sifah nafsiyah*) Tuhan. Sifat-sifat ini menurut Al-Juwaini bukan termasuk sifat-sifat *ma'nawiyah*. Sifat-sifat *nafsiyah* ini pada hakikatnya adalah zat itu sendiri. Sedangkan sifat-sifat *ma'nawiyah* baginya, adalah sifat-sifat yang berupa arti (*ma'na*) yang bertambah pada zat Tuhan.

Menurut Al-Baqillani, *waḥdāniyah* termasuk sifat *išbāt*. Pengertian dari sifat *išbāt* menurut Al-Juwaini adalah sifat yang bertambah pada zat Tuhan. Pada mulanya Al-Juwaini menolak pendapat Al-Baqillani yang mengkategorikan *waḥdāniyah* ke dalam kelompok sifat *išbāt*. Akan tetapi pada akhirnya ia mentolerir pendapat Al-Baqillani. Argumen yang diajukan bahwa sifat *waḥdāniyah* semula dikatakan oleh Al-Baqillani sebagai sifat *išbāt*, kemudian dikatakan sebagai sifat *nafsiyah*. Kemungkinan Al-Baqillani mengikuti pendapat Abu Hasyim yang mengatakan, bahwa setiap sifat *išbāt* kembali kepada zat dan bukan merupakan sifat tambahan pada zat.

Dari ungkapan terakhir ini, bisa diketahui bahwa menurut Al-Juwaini sifat-sifat *nafsiyah* bukan lagi termasuk sifat, tetapi zat itu sendiri. Ungkapan yang sama jelas dikatakannya ketika membahas mengenai *wujūd* Tuhan. Mengetahui *wujūd* Tuhan berarti mengetahui zat Tuhan, demikian kata Al-Juwaini. Kemudian para tokoh agama mengkategorikan *wujūd* sebagai sifat.

b. Sifat-sifat *Ma'nawiyah* Tuhan

Sebelum meneruskan pembahasan mengenai sifat-sifat wajib Tuhan, perlu diketahui bahwa di dalam teologi Islam terdapat pembagian sifat-sifat wajib Tuhan menjadi dua bagian:

1. Sifat-sifat *salbiyah* (negatif). Dinamakan sifat *salbiyah,* karena pada hakekatnya sifat-sifat seperti ini bukan merupakan sesuatu yang bertambah pada zat Tuhan, tetapi merupakan zat Tuhan sendiri. Mengetahui sifat-sifat *salbiyah* Tuhan sama dengan mengetahui zat Tuhan. Al-Juwaini menyebut sifat-sifat *salbiyah* ini dengan sifat-sifat *nafsiyah* (diri). Sifat-sifat *salbiyah* ini, walaupun terdapat bermacam-macam seperti *wujūd, qidām, baqā', mukhālafah li al-ḥawādiṡ, al-qiyām bi al-nafs* dan *waḥdāniyah* tidak bertentangan dengan konsep yang satu sifat yang satu zat, karena pada hakikatnya semua itu bukanlah termasuk sifat, tetapi zat itu sendiri. Sifat-sifat *salbiyah* ini tidak menjadi topik bahasan perbedaan pendapat di kalangan para teolog Islam. Semua pemuka *mutakallimīn* sepakat mengatakan, bahwa sifat-sifat *salbiyah* ini bukanlah merupakan sifat, tetapi zat Tuhan itu sendiri.
2. Sifat-sifat *ṡubūtiyah* (positif). Pembahasan mengenai sifat *ṡubūtiyah* ini berkisar sekitar sebuah pertanyaan, apakah Tuhan mempunyai sifat-sifat atau tidak. Sifat-sifat *ṡubūtiyah* ini bukanlah merupakan zat Tuhan, tetapi merupakan suatu tambahan pada zat Tuhan, demikian konsep Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah. Al-Juwaini menyebut sifat-sifat *ṡubūtiyah* ini dengan nama sifat-sifat *ma'nawiyah.* Yang dikategorikan ke dalam sifat-sifat *ma'nawiyah* ini menurut Al-Juwaini antara lain, sifat berkuasa, berkehendak, mengetahui, hidup, berbicara, mendengar dan melihat.

Menurut Al-Juwaini, yang disebut dengan sifat-sifat *ma'nawiyah* ialah hukum-hukum yang terdapat pada *mawṣūf* (yang memperoleh sifat). Hukum-hukum itu ada sebagai akibat dari sebab yang terdapat pada *mawṣūf*. Seperti keadaan mengetahui bagi orang yang mengetahui merupakan akibat dari pengetahuan yang terdapat pada orang yang mengetahui itu. Demikian pula halnya dengan sifat-sifat *ma'nawiyah* lainnya, seperti: berkuasa, berkehendak, hidup, berbicara, mendengar dan melihat.

Sehubungan dengan pembahasan tentang sifat-sifat *ma'nawiyah* Tuhan, Al-Juwaini mulai membahas mengenai sifat berkuasa. Dengan melihat kepada keteraturan, keseimbangan dan keserasian alam yang penuh dengan *ḥikmah*, sampailah akal pada kesimpulan bahwa pengaturnya pasti berkuasa dan pandai. Tidak mungkin semua ini timbul dari pengatur alam yang lemah dan bodoh. Pengatur alam yang pandai dan penguasa itu pasti pengatur yang hidup. Tidak mungkin pengaturnya mati. Benda mati tidak dapat berkuasa dan pandai. Selanjutnya, pengatur alam yang berkuasa, pandai dan hidup ini pasti mempunyai kehendak. Ia tidak mungkin bisa mengatur alam sedemikian rupa tanpa memiliki kehendak. Setiap sesuatu yang berkuasa pasti berbuat menurut kehendaknya. Demikian halnya dengan Tuhan. Karena ia berkuasa, pasti Ia berbuat menurut kehendak-Nya. Ini menandakan bahwa Tuhan mempunyai kehendak, karena Tuhan berkuasa, mengetahui, hidup dan berkehendak. Ia juga melihat, mendengar dan berbicara.

Dari sini dapat diketahui bahwa Al-Juwaini mengakui adanya sifat-sifat ini pada Tuhan. Sekarang timbul pertanyaan, apakah pendapat Al-Juwaini tentang sifat-sifat ini sama dengan pendapat Al-Asy'ari, Maturidiyah atau Mu'tazilah ataukah ia mempunyai pendapat sendiri yang berbeda dari ketiga aliran *kalām* di atas?

Sebelum pembahasan dilanjutkan, perlu dijelaskan bahwa semua aliran teologi Islam mengakui bahwa Tuhan Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, Maha Berkehendak, Maha Mendengar, Maha Melihat dan Maha Berbicara. Walaupun kaum Mu'tazilah dikenal sebagai kelompok orang yang meniadakan sifat-sifat *ma'nawiyah* Tuhan, namun sebagai orang Islam mereka pun mengakui bahwa Tuhan Maha Mengetahui,

Maha Berkuasa, Maha Berkehendak dan lain-lainnya. Perbedaan timbul pada pemahaman tentang hubungan antara pengetahuan, kekuasaan dan kehendak itu mempunyai *wujūd* tersendiri dan menempel pada zat Tuhan ataukah pengetahuan, kekuasaan dan kehendak tersebut satu dengan zat Tuhan. Apabila pengetahuan dan lain-lain itu mempunyai *wujūd* sendiri lalu menempel pada zat Tuhan, maka pendapat seperti itu menimbulkan paham *syirk* (menyekutukan Tuhan). Atau dengan kata lain Tuhan *qadīm* dan pengetahuan yang menempel pada zat-Nya, juga harus *qadīm* karena yang *qadīm* tidak mungkin bisa ditempeli yang baharu. Dengan begitu, timbul paham terdapat berbilangnya yang *qadīm* (*ta'addud al-qudamā*). Pendapat seperti ini merupakan *syirk* dan keluar dari ajaran Islam. Untuk mengatasi dan menghindari pemahaman seperti itu, kaum Mu'tazilah berpendapat, bahwa "Allah Ta'ala mengetahui esensi-Nya, demikian pula berkuasa dan hidup melalui esensi-Nya", demikian kata Al-Jubba'i. Lain halnya yang dikatakan oleh Abu Al-Huzail, bahwa "Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya adalah zat-Nya, berkuasa dengan kekuasaan dan kekuasaan-Nya adalah zat-Nya dan hidup dengan kehidupan dan kehidupan-Nya adalah zat-Nya."

Secara sepintas, ungkapan kedua tokoh Mu'tazilah tampak berbeda. Menurut Al-Jubba'i, Tuhan mengetahui melalui esensi-Nya tanpa membutuhkan pada pengetahuan. Demikian pula dengan berkuasa, hidup dan berkehendak. Tuhan berkuasa, hidup dan berkehendak melalui esensi-Nya, tanpa harus membutuhkan pada kekuasaan, kehidupan dan kehendak. Semua ungkapan di sini menunjukkan bahwa Tuhan benar-benar tidak mempunyai kekuasaan, pengetahuan, kehidupan dan kehendak yang berupa sifat-sifat, karena Tuhan memang benar-benar tidak membutuhkannya. Ini berarti bahwa sejak semula Al-Jubba'i tergolong kelompok orang yang benar-benar meniadakan sifat-sifat *ma'nawiyah* Tuhan. Lain halnya dengan ungkapan Abu Al-Huzail. Ungkapannya di atas menunjukkan, bahwa sebenarnya Abu Al-Huzail mengakui, bahwa Tuhan mempunyai pengetahuan, kehendak, kekuasaan dan kehidupan. Namun agar tidak terjadi kesalahpahaman bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat yang berdiri sendiri lalu menempel pada zat Tuhan,

Abu Al-Huzail mengatakan, bahwa pengetahuan, kehidupan, kehendak dan kekuasaan-Nya adalah zat-Nya juga. Ungkapan Abu Al-Huzail seperti itu bisa menimbulkan beberapa interpretasi. Pengertian pertama, bisa dipahami, bahwa kekuasaan, kehendak dan kehidupan serta pengetahuan Tuhan dianggap tidak ada, karena sudah termasuk ke dalam zat-Nya. Ini berarti pendapat Abu Al-Huzail sama dengan pendapat Al-Jubba'i, yaitu peniadaan sifat-sifat *ma'nawiyah* bagi Tuhan. Pemahaman kedua, bahwa pengetahuan, kekuasaan, kehidupan dan kehendak Tuhan menyatu dengan zat Tuhan. Hal seperti ini membawa kepada konsep oknum trinitas kaum Nasrani. Pemahaman ketiga mengacu pada konsep *aḥwāl* (keadaan mental) Abu Hasyim bin Al-Jubba'i, bahwa pengetahuan, kekuasaan, kehendak dan kehidupan itu dianggap antara ada dan tiada. Oleh karena Abu Al-Huzail termasuk salah seorang tokoh Mu'tazilah yang dikenal sebagai kelompok orang yang meniadakan sifat-sifat *ma'nawiyah* Tuhan, maka pengertian pertama yang lebih kuat.

Dengan membuat sifat-sifat Tuhan sebagai zat Tuhan seperti itu, persoalan tentang timbulnya pemahaman adanya beberapa yang *qadīm* selain Allah (*ta'addud al-qudamā*) akan hilang dengan sendirinya, demikian kata Harun Nasution. Akan tetapi sebagai disebut di atas, baik pendapat Al-Jubba'i maupun pendapat Abu Al-Huzail menimbulkan persoalan baru. Bahwa mereka dianggap sebagai orang yang tidak mengakui adanya sifat-sifat *ma'nawiyah* bagi Tuhan, bahkan Abu Al-Huzail bisa dikenai tuduhan mempunyai konsep oknum trinitas Nasrani atau konsep *aḥwal* dari Abu Hasyim.

Sehubungan dengan pembahasan mengenai masalah sifat-sifat *ṡubūtiyah* ini, Al-Juwaini mengakui adanya sifat-sifat ini bagi Tuhan. Pendapat ini tidak berbeda dengan pendapat kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah sebagai kelompok yang mengakui adanya sifat-sifat bagi Tuhan (*muṡbit al-ṣifah*).

Pendapat tentang adanya sifat-sifat pada zat Tuhan khususnya *wujūd* sifat-sifat itu, secara tersendiri dan menempel pada zat Tuhan atau leburnya sifat-sifat itu dengan zat Tuhan, bisa menimbulkan pengertian yang mengacu pada pemahaman adanya *ta'addud al-qudamā* (berbilangnya yang *qadīm*) atau mengacu pada konsep oknum trinitas

kaum Nasrani, seperti yang dikatakan oleh Mu'tazilah. Mereka mengajukan beberapa alasan mengapa pengertian seperti itu bisa terjadi pada pendapat tentang adanya sifat-sifat pada Tuhan:

1. Oleh karena Tuhan itu *qadīm*, maka sifat yang menempel pada zat Tuhan haruslah *qadīm* pula. Bila tidak *qadīm*, mustahil bisa menempel pada zat Tuhan yang *qadīm*. Sifat-sifat Tuhan itu banyak. Dengan begitu akan terdapat beberapa yang *qadīm* di samping Tuhan yang *qadīm*.
2. Pendapat tentang adanya sifat-sifat pada zat Tuhan sama seperti konsep oknum dan *jawhār* kaum Nasrani. Sebagaimana diketahui, bahwa menurut orang Nasrani, Tuhan adalah *jawhār* yang terdiri dari tiga oknum, yakni oknum *wujūd* yang mereka sebut sebagai *bapa*, oknum *ḥayat* yang mereka sebut sebagai *rūḥ al-qudus* dan oknum *ilmu* yang mereka sebut sebagai kalimat atau anak. Hal seperti ini disebutkan, bahwa gereja kuno merumuskan keyakinannya tentang Allah tritunggal itu demikian bahwa "Tuhan Allah itu satu dalam zat-Nya (substansi) dan tiga dalam pribadi-Nya (oknum) atau *una substansia, tre personae*, atau dalam bahasa Yunani satu dalam *ousia*-Nya dan tiga dalam *hypostasis*-Nya. Oknum-oknum itu lebur menyatu seperti leburnya susu, arak dan air. Namun, walaupun semua oknum telah lebur menyatu, oknum ilmu atau kalimat bisa memisahkan diri dari *jawhār* dan menyatu dalam diri *Al-Masīḥ* (Yesus). Oleh karena oknum *ilmu* sudah pernah melebur menyatu dengan oknum *wujūd* yakni Tuhan Bapa dan sekarang menyatu dengan kemanusiaan (*nasut*) *Al-Masīḥ* (Yesus), maka di dalam diri *Al-Masīḥ* (Yesus) terdapat dua unsur, unsur ketuhanan dan kemanusiaan. Dengan begitu, *Al-Masīḥ* (Yesus) adalah Tuhan anak, sedangkan ketika disalib, maka yang disalib adalah unsur kemanusiaannya (*nasūt*). Akan tetapi, ketika ilmu atau kalimat memisahkan diri dari oknum *wujūd* (Tuhan Bapa) dan oknum *ḥayat* (*rūḥ al-qudus*), *jawhār* tidak kehilangan oknum *ilmu*, sebab mereka telah lebur menyatu.

Pengertian seperti di atas itu dijabarkan dari syahadat untuk mempertahankan Ketritunggalan di dalam Keesaan dan Keesaan di

dalam Ketritunggalan yang ditetapkan oleh gereja di Konsili Nicea (325M). Bunyi syahadat itu demikian:

"Aku percaya kepada satu Allah, Bapa Yang Maha Kuasa, Pencipta langit dan bumi, segala yang kelihatan dan tak kelihatan. Dan kepada satu Tuhan, Yesus Kristus, Anak Allah Yang Tunggal yang lahir dari Sang Bapa sebelum ada segala zaman. Allah dari Allah, terang dari terang. Allah sejati dari Allah sejati, Diperanakkan, bukan dibuat, sehakikat Sang Bapa... dan seterusnya. Aku percaya kepada Ruh Kudus yang jadi Tuhan dan yang menghidupkan, yang keluar dari Sang Bapa dan Sang Anak... dan seterusnya."

Dari perumusan ini, jelas bahwa dengan tegas diajarkan tentang Allah Tritunggal; Allah Bapa, anak dan Ruh Kudus yang bersama-sama disembah dan dimuliakan, demikian kata Harun Hadiwojono. Keterangan selanjutnya dijelaskan pula bahwa pada abad ketiga di Roma, Praxeas mengajarkan, bahwa Tuhan Allah adalah Ruh. Sebagai Ruh, Tuhan Allah disebut Bapa. Allah ini telah mengenakan daging atau menjadi manusia. Allah yang telah mengenakan daging ini disebut Allah. Di dalam diri Tuhan Yesus Kristus, Bapa dan Anak menjadi Satu. Dalam arti demikian, bahwa Sang Manusia Yesus yang daging adanya adalah Anak, sedang Kristusnya yang Ruh adanya adalah Bapa. Yang dilahirkan adalah Anak, yaitu sang manusia Yesus di dalam diri juru selamat. Sebenarnya Bapa dan Anak (Ruh dan daging atau Kristus dan Yesus) ini adalah Pribadi Yang Satu yaitu Allah.

Di dalam Perjanjian Lama disebutkan bahwa Tuhan Yesus disebut Firman Allah. Firman Allah adalah alat pernyataan atau alat perkenalan Tuhan Allah atau dapat dikatakan juga bahwa firman Allah itu adalah wajah Allah yang diarahkan kepada dunia ini atau segi Allah yang diarahkan kepada dunia ini (Mazmur 33: 6,107:20, 147:15. Yes: 55:10). Di dalam Injil Yohanes, Firman Allah itu dihubungkan dengan Tuhan Yesus Kristus, sebab itu disebutkan bahwa Firman Allah itu pada mulanya bersama-sama dengan Allah dan adalah Allah (Yohanes 1:1). Tetapi kemudian telah menjadi menusia dan diam di antara kita yang kemuliaan-Nya telah dilihat oleh Yohanes (Yohanes 1:14). Ungkapan seperti ini juga diutarakan oleh B.J. Boland bahwa Perjanjian baru mengatakan:

"Lihatlah dan dengarlah kepada Yesus orang Nazaret. Di dalam Yesus ini Allah telah datang kepada kita manusia, sebab di dalam Yesus ini Firman Allah telah menjadi "daging" di dalam Dia, Allah telah menyatakan diri-Nya kepada kita, sehingga dapatlah kita mengenal Allah sendiri, sebab Allah sungguh telah ada sebagaimana Ia telah menyatakan diri."

Pendapat ini kontradiktif. Di satu pihak mereka mengatakan, bahwa oknum-oknum itu telah lebur menjadi satu, di pihak lain mereka juga mengatakan, bahwa oknum ilmu atau kalimat bisa memisahkan diri dari *jawhār,* kemudian menyatu dalam diri Al-Masih.

Demikian halnya dengan para pengaku sifat bagi Tuhan. Kalau mereka berpendapat, bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat, kemudian lebur menyatu dengan zat Tuhan, sama artinya dengan pendapat kaum Nasrani yang menyebut, bahwa tiga macam oknum lebur menyatu menjadi *jawhār* (Tuhan). Sebaliknya, kalau mereka berpendapat bahwa sifat-sifat itu tidak lebur menyatu dengan zat Tuhan, pastilah sifat-sifat itu mempunyai *wujud* tersendiri yang kemudian menempel pada zat Tuhan. Ini sama artinya dengan menetapkan adanya berbilangnya yang *qadīm* (*ta'addud al-qudamā*). Pendapat seperti ini juga sama dengan pendapat kaum Nasrani. Mereka membolehkan berpisahnya oknum *ilmu* atau kalimat dari *jawhār* kemudian menyatu dengan *Al-Māsiḥ* (Yesus). Itu berarti bahwa *ilmu* mempunyai *wujūd* tersendiri. Jadi, baik anggapan yang berupa sifat adalah zat Tuhan atau sifat lain dari zat Tuhan dan merupakan suatu tambahan pada zat Tuhan, pendapat tentang penetapan sifat (*isbāt al-ṣifah*) tetap sama dengan pendapat kaum Nasrani.

Pengertian semacam ini terdapat pada ajaran Nasrani, seperti dikatakan oleh Harun Hadiwijono, ketika mengungkapkan kekhawatirannya akan terjadi kesalahpahaman terhadap ajaran Nasrani. Gereja di satu pihak berusaha menghindarkan diri dari bahaya mempertahankan keesaan Tuhan Allah dengan melepaskan ketritunggalan artinya, bahwa Allah adalah esa, sehingga sebutan Bapa, Anak dan Ruh Kudus seolah-olah hanya dipandang sebagai sifat-sifat Allah. Di lain pihak kita menyaksikan bagaimana gereja menghindarkan

diri dari bahaya, mempertahankan ketritunggalan Allah dengan melepaskan keesaan-Nya artinya bahwa orang sedemikian menekankan kepada perbedaan di antara Bapa, Anak dan Ruh Kudus, hingga ketiganya itu seolah-olah berdiri sendiri-sendiri tanpa ada kesatuannya. Akhirnya Harun Hadiwijono mengajukan konsep Praxeas yang mengatakan bahwa, Yesus adalah Ruh Allah yang telah mengenakan daging, sehingga menjadi manusia. Ini berarti, bahwa *ilmu* atau kalimat setelah melebur menyatu dengan oknum lainnya, yakni *wujūd* dan *ḥayat*, kemudian melepaskan diri masuk ke dalam tubuh Yesus dan menjadi manusia.

3. *Qidam* merupakan sifat zat khusus. Persamaan pada sifat zat khusus di dalam dua benda membawa kepada persamaan sifat-sifat zat lainnya. Dan ini akan mengacu pada pengertian bahwa sifat-sifat yang *qadīm* itu adalah Tuhan. Artinya jika sifat-sifat itu *qadīm* seperti halnya Tuhan yang *qadīm*, maka ke*qidām*annya akan membawa sifat zat khusus lainnya yaitu sifat Ketuhanan. Maka bila sifat-sifat itu *qadīm* berarti mereka itu juga Tuhan, maka banyaklah Tuhan-Tuhan yang terdiri dari sifat-sifat yang *qadīm*.

Oleh karena alasan-alasan tersebut, Mu'tazilah mengajukan konsep tentang *nafy al-ṣifah* atau umum disebut sebagai kaum *Mu'attilah* (kaum yang tidak mengakui adanya sifat-sifat Tuhan).

Untuk menjawab argumen yang diajukan Mu'tazilah ini, Al-Juwaini mengajukan pendapatnya. Sifat-sifat itu ada pada zat Tuhan, tetapi tidak mempunyai *wujūd* tersendiri, demikian menurut Al-Juwaini. Sifat-sifat itu merupakan *ma'na* (arti) yang ada pada zat Tuhan. *Ma'na-ma'na* itu ada sebagai akibat dari suatu sebab yang ada pada Tuhan dengan mengikuti hukum sebab-akibat atau *'illat-ma'lūl*. Tegasnya, adanya *ma'lūl* karena adanya *'illat*. Oleh karena Tuhan mengetahui segala obyek pengetahuan, maka Ia disebut *'Alīm* (Maha Mengetahui). Oleh kerena Tuhan mempunyai kekuasaan, maka Ia disebut *Qadīr* (Maha Berkuasa). Demikian seterusnya dengan sifat-sifat Tuhan lainnya. Pada pengertian seperti ini, maka sifat-sifat *ma'nawiyah* Tuhan ini tiada lain adalah *aḥwāl* (keadaan mental). Oleh karena Tuhan dalam keadaan mengetahui, maka Ia disebut *'Alīm*. Oleh karena Tuhan dalam

keadaan mengetahui, maka Ia disebut *'alīm*. Oleh karena Ia dalam keadaan berkuasa, maka Ia disebut *Qadīr* dan seterusnya. Akhirnya Al-Juwaini berkesimpulan bahwa sifat-sifat *ma'nawiyah* ini adalah *aḥwāl*.

Pendapat tentang *aḥwāl* ini merupakan hasil pemikiran Abu Hasyim bin Al-Jubba'i, salah seorang pengikut aliran Mu'tazilah. Menurutnya, *aḥwāl* ialah sifat yang ada pada *mawjūd*, tetapi tidak disifati dengan ada (*mawjūd*) dan juga bukan tiada (*ma'dūm*), bukan yang diketahui (*ma'lūm*) dan juga bukan yang tidak diketahui (*majhūl*). Teks aslinya berbunyi:

فَاثْبَتَ احْوَالاً هِيَ صِفَاتٌ لاَ مَوْجُوْدَةٌ وَلاَ مَعْدُوْمَةٌ وَلاَ مَعْلُوْمَةٌ وَلاَ مَجْهُوْلَةٌ

Aḥwāl ini sebagai hasil dari interpretasinya tentang "Tuhan mengetahui melalui essensi-Nya", artinya bahwa Tuhan mempunyai keadaan (*ḥālah*). Keadaan ini merupakan sifat yang diketahui ada di balik keberadaan-Nya secara zat *mawjūd*. Sifat ini baru bisa diketahui bila berada bersama zat dan tidak bisa diketahui bila tersendiri, artinya keadaan ini tidak berdiri sendiri dan tidak bisa diketahui, kecuali bersama zat.

Selanjutnya, ia katakan bahwa seseorang bisa mengetahui perbedaan antara pengetahuan tentang sesuatu secara mutlak dan pengetahuannya tentang sesuatu yang berada pada sifat. Seseorang yang mengetahui suatu zat, tidak mesti mengetahui bahwa zat itu juga berpengetahuan. Seseorang yang mengetahui suatu *jawhār* (substansi), tidak mesti juga mengetahui bahwa *jawhār* itu berdimensi dan menerima *'ard*. Ini berarti bahwa zat berbeda dari keadaan dan keadaan juga berbeda dari zat. Inilah yang dinamakan *aḥwāl*. Keadaan *'Alīm* yang mengetahui itulah *aḥwāl*, yakni sifat yang ada di balik zat. Artinya, pengertian yang ada pada "mengetahui" tidak sama dan bukan pengertian yang ada pada zat. Ini berarti bahwa *aḥwāl* itu bukan zat, tetapi juga tidak berdiri sendiri dan tidak mempunyai *wujūd* tersendiri. *Aḥwāl* baru bisa diketahui setelah berada bersama zat. Ini berarti bahwa *aḥwāl* bukan lain dari zat.

Dari penjelasan seperti itu, bisa diambil kesimpulan bahwa konsep tentang *aḥwāl* ini sama dengan konsep Asy'ariyah dan Maturidiyah bahwa sifat-sifat Tuhan itu bukan Tuhan dan juga bukan lain dari Tuhan atau dalam istilah Arabnya, لَا هِيَ هُوَ وَلَا هِيَ غَيْرُهُ

Menurut Al-Juwaini, *aḥwāl* itu ada dua macam:

Ahwāl yang bisa menimbulkan akibat pada zat. Artinya, setiap hukum yang timbul pada zat akibat adanya *ma'na* (arti) yang ada padanya. Seperti keadaan hidup mengakibatkan orang yang berada dalam keadaan hidup itu disebut orang hidup (*ḥayyun*). Keadaan berkuasa mengakibatkan orang yang berada dalam keadaan berkuasa itu disebut sebagai orang yang berkuasa (*qadīr*) dan sebagainya.

Aḥwāl yang tidak menimbulkan akibat, yakni setiap sifat *iṣbāt* (penetapan) bagi zat yang tidak menjadi sebab bertambahnya sifat pada zat. Seperti keadaan hitam, tidak selalu menyebabkan orang yang berada dalam keadaan hitam disebut dengan si Hitam. Keadaan putih, tidak selalu menyebabkan orang yang berada dalam keadaan putih disebut dengan si Putih dan sebagainya.

Yang dimaksud dengan *aḥwāl*, sehubungan dengan pembahasan tentang sifat-sifat Tuhan adalah *aḥwāl* bentuk pertama. Khusus dalam hal ini, Al-Juwaini menganalogikan antara yang *gaib*, yakni Tuhan dan yang *syahīd*, yakni makhluk. *Aḥwāl* ini tidak bisa diketahui tanpa adanya zat atau dengan kata lain, *aḥwāl* tidak berdiri sendiri dan tidak mempunyai *wujūd* tersendiri. Akan tetapi, pengertian yang ada pada *aḥwāl* bukan dan tidak sama dengan pengertian yang ada pada zat. Atau dengan ungkapan lain, *'ilm* bukan zat Tuhan, *qudrah* bukan zat Tuhan dan *irādah* (kehendak) juga bukan zat Tuhan itu sendiri. Kesimpulannya, sifat-sifat Tuhan itu bukan Tuhan, tetapi juga bukan lain dari Tuhan, sebab keberadaannya bergantung kepada keberadaan Tuhan dan tidak mempunyai *wujūd* tersendiri.

Untuk mendukung konsep tentang *aḥwāl*, Al-Juwaini mengakui adanya tiga macam ilmu pengetahuan, yaitu ada (*wujūd*), tiada (*'adam*) dan sifat wujud yang tidak disifati dengan *wujūd* dan juga tidak *'adam*. Dalam hal terakhir ini, yang dimaksud ialah *aḥwāl* yang tidak *wujūd*

dan juga tidak *'adam*.

Hubungan antara Tuhan dan sifat-sifat-Nya, yang oleh Al-Juwaini dikatakan seperti hubungan antara suatu zat dan *aḥwāl*, bisa dinalaogikan dengan keadaan hubungan antara *jawhār* dan *'arḍ*.

Menurut Al-Juwaini, sebuah *jawhār wujūd* dan *wujūd* tersebut tidak dapat diketahui dengan indera. Oleh karena itu, konsep tentang *jawhār* pada hakikatnya hanya ada dalam pikiran, *jawhār* baru bisa terwujud dalam kenyataan setelah ada *'ard* yang menempel padanya. *'Ard* tidak berdiri sendiri, karena tidak mempunyai substansi dan *wujūd* tersendiri. *'Ard* baru bisa diketahui ketika menempel pada *jawhār*. *Wujūd jawhār* tidak mendahului *'ard* dan *wujūd 'ard* juga tidak mendahului *jawhār*. Keduanya *wujūd* secara bersamaan dan tidak saling mendahului satu sama lain. Oleh karena *wujūd* keduanya bersamaan, maka hukum yang ada pada keduanya juga sama. Karena *'ard* baharu, maka *jawhār* juga baharu. Meskipun keduanya terwujud bersamaan, namun *jawhār* tidak bisa disebut sebagai *'ard* dan *'ard* juga tidak bisa disebut sebagai *jawhār*. Keduanya juga tidak lebur menyatu, sehingga *jawhar* tidak bisa disebut sebagai *'ard* dan *'ard* juga tidak bisa disebut sebagai *jawhār*. Sebaliknya, keduanya juga tidak bisa disebut sebagai dua buah *wujūd*, karena *'ard* tidak mempunyai *wujūd* tersendiri, namun demikian, *jawhār* juga tidak pernah kosong dari *'ard*.

Penjelasan mengenai hubungan antara Tuhan dan sifat-sifat-Nya, bisa dijelaskan sebagai berikut: Tuhan secara esensi *wujūd*. *Wujūd* Tuhan ada sejak *qidām*. Sifat-sifat Tuhan merupakan keadaan mental yang menempel pada zat Tuhan. Sifat-sifat itu tidak mempunyai *wujūd* sendiri, maka keberadaannya bergantung pada esensi Tuhan. Sifat-sifat atau keadaan mental itu ada bersamaan dengan *wujūd* Tuhan. Oleh karena Tuhan *qadīm*, maka keadaan mental itu juga *qadīm*. Esensi Tuhan dan keadaan mental itu bukanlah dua buah *wujūd* yang lebur menyatu, juga bukan dua *wujūd* yang bisa terpisah satu sama lain. Oleh karena sifat atau keadaan mental itu *qadīm*, maka tidak sama dengan *'ard* yang ada pada *jawhār* (*syahīd*). Sifat-sifat itu tidak pernah berubah, karena ada sejak *azali*. Oleh karena keadaan mental itu tak pernah lepas dari zat Tuhan, maka tak bisa dikatakan sebagai "bukan

Tuhan" لاَ هِىَ غَيْرُهُ. Begitu sebaliknya, karena keadaan mental itu bukan merupakan sebuah unsur yang berdiri sendiri kemudian lebur menyatu dengan zat Tuhan, juga tidak bisa disebut sebagai "Tuhan" لاَ هِىَ هُوَ. Dan seterusnya, karena keadaan mental itu juga bukan merupakan sebuah *wujūd* yang berdiri sendiri lalu kemudian menempel pada zat Tuhan, maka tidak bisa pula dikatakan sebagai sesuatu yang *qadīm* selain Tuhan (*ta'addud al-qudamā*).

Dengan penjelasan seperti ini, agaknya Al-Juwaini ingin mengakui adanya sifat-sifat *ma'nawiyah* bagi Tuhan dengan menginterpretasikan pendapat Asy'ariyah tentang لاَ هِىَ هُوَ وَلاَ هِىَ غَيْرُهُ.

Namun hasil interpretasinya justru lari kepada pendapat Abu Hasyim bin Al-Jubba'i. dengan mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan sifat-sifat *ma'nawiyah* di sini adalah *aḥwāl.*

Dengan menyebut sifat-sifat *ma'nawiyah* sebagai *aḥwāl*, persoalan mengenai adanya *ta'addud al-qudamā'* (berbilangnya yang *qadīm*) di samping Tuhan dan konsep tentang oknum trinitas Nasrani bisa ditanggulanginya.

Adapun penolakan Al-Juwaini terhadap alasan ketiga seperti yang dikatakan oleh kaum Mu'tazilah adalah sebagai berikut:

> *Qidām* memang betul merupakan sifat khusus zat Tuhan. Persamaan sifat zat khusus, yakni *qidām* pada Tuhan dan sifat-sifat-Nya tidak akan membawa kepada persamaan sifat-sifat zat lainnya, seperti sifat Ketuhanan, juga tidak akan membawa serta kepada persamaan semua sifat zat lainnya. Jadi, bila sifat-sifat Tuhan itu *qadīm*, tidak akan membawa sifat-sifat zat Tuhan lainnya, seperti sifat Ketuhanan. Dengan begitu tidak benar dikatakan, bahwa sifat-sifat Tuhan yang *qadīm* itu bisa pula disebut Tuhan, karena *qidām* merupakan sifat zat khusus Tuhan. Semuanya bisa dibuktikan pada pengertian mengenai "dua yang sama" (*al-maṡalāni*) dan "dua yang berbeda" (*al-mukhtalifāni*).

Arti dari "dua yang sama" (*al-maṡalāni*) ialah "dua *mawjūd* yang keduanya sama persis dalam hal-hal yang wajib, boleh dan mustahil." Arti dari "dua yang berbeda" (*al-mukhtalifāni*) ialah "dua *mawjūd*

yang salah satunya mempunyai sifat diri (*ṣifah nafsiyah*) yang tidak dipunyai oleh yang lain." Mu'tazilah mengatakan bahwa "dua yang sama" itu adalah "dua benda yang keduanya mempunyai sifat khusus yang sama," demikian kata Al-Jubba'i. Lebih lanjut dikatakan, bahwa "persamaan dalam sifat khusus membawa kepada persamaan sifat-sifat umum lainnya."

Menghadapi pendapat seperti ini, Al-Juwaini mengatakan bahwa hal itu tidak benar. Jika persamaan sifat zat khusus bisa membawa kepada persamaan sifat-sifat *nafsiyah* lainnya, maka di antara sesuatu dan lawannya (*khilāf*-nya atau sesuatu yang saling berbeda) tak boleh ada persamaan dalam sifat umum seperti *wujūd*, baharu, *'arḍ* dan binasa, sedangkan padanya tidak terdapat persamaan sifat khusus sama sekali. Contohnya, hitam dan bergerak. Pada keduanya terdapat persamaan sifat-sifat umum, seperti: *wujūd*, baharu, *'arḍ* dan binasa, namun keduanya tetap tidak mempunyai sifat-sifat khusus zat yang sama. Hal ini menandakan bahwa sifat khusus zat tidak mengakibatkan ikut terbawanya sifat-sifat zat lainnya. Pada dua keadaan itu terdapat persamaan dan perbedaan. Persamaan terdapat pada sifat-sifat yang umum, seperti *wujūd*, baharu, *'arḍ* dan binasa dan perbedaan terdapat pada sifat-sifat khusus seperti kepekatan warna yang ada pada "hitam" dan gerakan yang terdapat pada "bergerak". Kedua keadaan atau sesuatu itu tetap disebut dengan "dua yang berbeda". Jadi yang menjadikan adanya perbedaan itu terdapat pada berbedanya salah satu sifat zat khusus, pada zat masing-masing, sedang pada sifat-sifat umum tidak membawa kepada "persamaan benda". Adanya konsep "dua yang berbeda" adalah karena adanya dua *wujūd*. Kalau tidak ada *wujūd* takkan pernah ada konsep tentang "dua yang berbeda." Demikian pula halnya persamaan. Adanya konsep "dua yang sama" adalah karena adanya dua *wujūd*. Oleh karena sifat-sifat Tuhan itu bukanlah terdiri dari beberapa *wujūd* tersendiri, maka tidak akan membawa pengertian terdapatnya *ta'addud al-qudamā'* (berbilangnya yang *qadīm*) selain Allah, juga tidak membawa pengertian adanya berbilangnya Tuhan. Selanjutnya dijelaskan bahwa hukum dari "dua yang sama" itu adalah persekutuan dua benda dalam semua sifat diri (*nafsiyah*), tetapi hukum

dari "dua yang berbeda" bukan terdapatnya perbedaan dua benda dalam semua sifat diri (*nafsiyah*).

Seandainya sifat khusus zat bisa membawa serta sifat-sifat *nafsiyah* lainnya, lanjut Al-Juwaini, maka tentulah masing-masing benda atau keadaan itu membawa sifat-sifat umum *nafsiyah* yang berbeda-beda pula dan tak akan ada persamaan pada sifat-sifat umum. Dengan penjelasan ini, maka "*qadīm*" yang terdapat pada sifat-sifat Tuhan, tidaklah benar bila dikatakan bisa membawa sifat-sifat "ketuhanan". Dengan begitu, tidak benar pula dikatakan sifat-sifat Tuhan yang *qadīm* akan membawa pengertian bahwa sifat-sifat tersebut adalah Tuhan.

Kembali ke masalah *aḥwāl*, apakah *aḥwāl* yang dipahami Al-Juwaini itu sama dengan konsep *aḥwāl* Abu Hasyim bin Al-Jubba'i? Sebelumnya, baiklah kita tinjau kembali pendapat Abu Hasyim tentang *aḥwāl*. *Aḥwāl* baginya merupakan interpretasi dari "Tuhan mengetahui melalui esensi-Nya", bahwa Tuhan mempunyai *aḥwāl* atau keadaan mental yang diketahui ada di balik keberadaan Tuhan secara esensi yang *mawjūd*. Sifat-sifat itu diketahui lewat zat dan tidak berdiri sendiri. Dengan demikian Abu Hasyim mengakui *aḥwāl*, maksudnya ialah sifat-sifat itu bukan *mawjūdah* (ada), bukan *ma'dūmah* (tiada), bukan *ma'lūmah* (yang diketahui) dan juga bukan *majhlūlah* (tidak diketahui).

Seperti diketahui, bagi Mu'tazilah, sesuatu yang *ma'dūm* (tiada) adalah *ma'lūm* (diketahui) dan yang *ma'lūm* itu adalah *sya'i* (sesuatu). Kalau "Tuhan mengetahui melalui esensi-Nya" itu ia artikan sebagai Tuhan mempunyai *aḥwāl*, padahal *aḥwāl* berarti sifat-sifat yang bukan *mawjūdah*, dan bukan *ma'dūmah* dan juga bukan *ma'lūmah*, maka kesimpulannya sifat-sifat itu bukan sesuatu, bukan pula *majhūlah* (yang tidak diketahui). Artinya sifat-sifat itu bukan merupakan suatu keyakinan. Maka kesimpulan dari keseluruhan ucapan Abu Hasyim di atas ialah bahwa "Tuhan mempunyai yang bukan sesuatu dan bukan apa-apa". Dari sini dapat diketahui bahwa walaupun Abu Hasyim berupaya menginterpretasikan "Tuhan mengetahui melalui esensi-Nya", namun hasilnya tetap sama dengan pengakuan tidak

adanya sifat atau *aḥwāl* bagi Tuhan, sebab Tuhan tidak mempunyai apa pun jua.

Lain halnya dengan konsep Al-Juwaini tentang *aḥwāl*. Ia beranjak dari pengakuan adanya sifat-sifat bagi Tuhan. Walaupun ia mengatakan bahwa "Tuhan mempunyai sifat-sifat" yang berarti bahwa Tuhan mempunyai *aḥwāl* atau keadaan mental yang bukan *mawjūdah*, bukan *ma'dūmah*, bukan *ma'lūmah* dan juga bukan *majhūlah*, tetapi hasil kesimpulannya tetap berakhir pada pengakuan adanya sifat-sifat bagi Tuhan yang berupa keadaan mental. Dengan kata lain, baginya arti dari *ma'dūm* (tiada) adalah bebar-benar tiada (*'adam mahd*), sedang arti kata "tidak *mawjūd*" tidak berarti secara mutlak tidak ada sama sekali, tetapi berarti tidak ada secara tersendiri. Atau keberadaannya bergantung pada zat yang ditempelinya. Bila ada zat, maka ada sifat atau *aḥwāl* tersebut. Jadi, pengertian dari "Tuhan mempunyai sifat" ialah bahwa Tuhan mempunyai *aḥwāl* yang tidak *mawjūd* secara sendirian, juga bukan *ma'lūmah* yang berarti tidak bisa diketahui secara terpisah dari zat Tuhan. Sedangkan kata tidak *ma'dūmah* sudah tidak mempunyai arti apa-apa. Dengan begitu, bagi Al-Juwaini, Tuhan tetap mempunyai sifat-sifat yang berupa *aḥwāl* (keadaan mental).

Untuk memperkuat pendapatnya tentang *aḥwāl*, Al-Juwaini mengakui adanya tiga macam ilmu pengetahuan, yaitu *wujūd* (ada), *'adam* (tiada) dan sifat *mawjūd* yang tidak disifat dengan *wujūd* dan *'adam*. Di dalam Al-Syamil terdapat sedikit perbedaan ungkapan ialah bahwa obyek pengetahuan itu tiga macam, yakni *mawjūd* (ada), *'adam* dan *intifā'* (keduanya berarti tiada) dan yang ketiga ialah sifat *wujud* dan *aḥwāl* yang mengikutinya, yang tidak disifati dengan *wujūd* jika sendirian.

Pendapat Al-Juwaini mengenai *aḥwāl* ini menimbulkan kontroversi pendapat di kalangan para pengamat, Al-Iji, Al-Amidi, Al-Syahrastani dan M.M.Sharif mengatakan bahwa pada mulanya Al-Juwaini mengikuti pendapat Abu Hasyim tentang *aḥwāl*, tetapi kemudian ia membatalkannya. Muhammad Ramadan 'Abd Allah di dalam desertasinya yang berjudul *Al-Baqillani wa Arā'uhu Al-Kalāmiyah* juga mengatakan bahwa Al-Juwaini pada mulanya mengikuti paham tentang

aḥwal seperti yang diungkapkan di dalam bukunya *Al-Irsyād*, tetapi kemudian ia membatalkannya dalam bukunya *Al-Syamil*.

Di antara alasan yang mereka kemukakan untuk mendukung pendapat mereka ialah bahwa di dalam buku *Al-Syamil* dikatakan "tak ada tingkatan antara *wujūd* dan *'adam*. Kalau sesuatu itu tidak *wujūd* pasti *'adam* atau kalau tidak *'adam* pasti *wujūd*". Oleh karena Al-Juwaini termasuk kelompok yang mengakui adanya sifat-sifat bagi Tuhan (*muŝbit al-ṣifah*), maka pastilah ia mengakui adanya sifat-sifat bagi Tuhan dan tidak mengakui adanya *aḥwāl*.

Menurut pendapat penulis, Al-Juwaini mengakui adanya *aḥwāl* dan tidak membatalkannya. Di dalam *Al-Syamil*, ia mengajukan alasan-alasan mengapa ada pendapat tentang pengakuan *aḥwāl* dan mengapa pula ada pendapat yang tidak mengakui *aḥwāl*. Akan tetapi, dengan terdapatnya pengakuan tentang adanya tiga macam obyek pengetahuan, baik di dalam bukunya *Al-Irsyād* maupun dalam bukunya *Al-Syamil* dapat disimpulkan bahwa Al-Juwaini mengakui adanya *aḥwāl*. Namun demikian, pendapat Al-Juwaini tidak sama dengan pendapat Abu Hasyim ditinjau dari titik tolaknya. Abu Hasyim beranjak dari paham *nafy al-ṣifah* (*ta'attulah*) atau peniadaan sifat Tuhan, tetapi Al-Juwaini bertolak dari paham *iŝbāt al-ṣifah* (pengakuan sifat). Dan juga sebagai usaha menginterpretasikan paham Asy'ariyah tentang لَا هِىَ هُوَ وَلَا هِىَ غَيْرُهُ. Di samping itu, ia juga berupaya menolak tuduhan Mu'tazilah yang mengatakan, bahwa paham tentang *iŝbāt al-ṣifah* membawa kepada paham *syirk*, karena mengacu kepada terdapatnya "*ta'addud al-qudamā*" (berbilangnya yang *qadīm*) di samping Tuhan, dan juga mengarah kepada paham oknum trinitas Nasrani.

Pendapat mengenai *aḥwāl* ini, akan banyak menimbulkan persoalan. Menurut kebiasaan, istilah "sifat" mengandung arti "tetap dan kekal", sedangkan "keadaan" (*aḥwāl*) mengandung arti "berubah", demikian menurut Harun Nasution. Selanjutnya, "sifat" berarti "kuat" dan "keadaan" mengandung arti "lemah dan sering berubah".

Untuk menjawab pertanyaan seperti ini, Al-Juwaini menjelaskan

bahwa "keadaan" Tuhan tidak sama dengan "keadaan" yang ada pada makhluk. Keadaan makhluk ini sering ia sebut dengan *'ard*. Keadaan yang ada pada Tuhan adalah kekal karena *qadīm*, sedang keadaan yang ada pada makhluk selalu berubah-ubah karena baharu (*ḥadīs*). Keadaan Tuhan tidak pernah berubah karena *qadīm*. "Hukum yang ada pada Tuhan tidak pernah membaharu (*lā yatajaddad*), demikian kata Al-Juwaini. Kalau keadaan Tuhan berubah dan membaharu, sama halnya dengan keadaan yang ada pada makhluk yang selalu berubah dan membaharu. *'Ard* (keadaan) yang menempel pada *jawhār* (substansi makhluk) selalu berubah sebab baharu. Keadaan Tuhan tidaklah demikian. Tuhan disifati dengan Maha Mengetahui dengan ilmu yang satu, selalu berkaitan dengan obyek pengetahuan yang bermacam-macam semenjak *azali*. Dan wajib memberi-Nya suatu hukum, bahwa Ia Maha Mengetahui segala macam obyek pengetahuan secara terinci. Ilmu Tuhan tidak berbilang, walaupun obyek pengetahuannya bermacam-macam. Ilmu Tuhan tidak sama dengan ilmu baharu yang ada pada makhluk. Ilmu makhluk berbilang karena berbilangnya obyek pengetahuan.

Penjelasan yang terkandung dalam pendapat Al-Juwaini ialah bahwa ilmu yang ada pada manusia (makhluk) terdapat bermacam-macam. Sebelum sesuatu terjadi dalam kenyataan, pengetahuan yang ada padanya adalah sesuatu yang belum terjadi. Ketika sesuatu itu sedang terjadi, ilmu yang tadinya belum ada menjadi ada, dari belum mengetahui menjadi mengetahui. Dan setelah sesuatu terjadi, ilmu berubah lagi menjadi pengetahuan tentang sesuatu yang telah terjadi. Contoh lain, misalnya, pengetahuan tentang Amir di depan 'Ali, lalu Amir pindah ke samping kiri 'Ali, lalu Amir pindah lagi ke samping kanan 'Ali, lalu Amir pindah lagi ke belakang 'Ali. Di sini terdapat empat macam pengetahuan. Pengetahuan pertama, kedua, ketiga dan keempat berlainan, bermacam-macam dan berubah-ubah. Pengetahuan Tuhan tidaklah demikian. Pengetahuan Tuhan hanya satu dan tidak pernah berubah, selalu berkaitan dengan segala bentuk obyek pengetahuan sejak zaman *azali*, sekarang dan yang akan datang. Tuhan selalu berada dalam mengetahui segala bentuk obyek pengetahuan, baik belum, sedang atau

yang telah terjadi. Semuanya telah diketahui Tuhan sejak *azali*. Pengetahuan Tuhan tidak pernah berubah, walaupun obyek pengetahuannya berubah-ubah dan bermacam-macam bentuknya.

Agaknya Al-Juwaini ingin mengutarakan pendapat bahwa ilmu Tuhan merupakan *'illat* (sebab) dari segala bentuk obyek pengetahuan. Ilmu Tuhan bukan merupakan akibat dari suatu obyek pengetahuan, karena ilmu Tuhan merupakan *'illat* (sebab) terhadap segala macam bentuk obyek pengetahuan Tuhan yang telah ada sejak zaman *azali*. Lain halnya dengan pengetahuan yang ada pada makhluk. Pengetahuan terjadi setelah obyek pengetahuan ada. Artinya, sebelum Amir pergi ke pasar, manusia tidak akan mengetahui pengetahuan akan perginya Amir ke pasar. Setelah Amir benar-benar pergi ke pasar, barulah pengetahuan itu ada padanya. Tetapi ilmu yang ada pada Tuhan akan perginya Amir ke pasar itulah yang menyebabkan terlaksananya perbuatan Amir pergi ke pasar, maka terjadilah perbuatan itu sesuai dengan pengetahuan Tuhan mengenainya.

Pemikiran seperti ini mengacu pada pemahaman bahwa perbuatan manusia telah ditetapkan Tuhan sejak zaman *azali*. Manusia tinggal menjalani segala sesuatu yang telah ditetapkan Tuhan sejak *azali*. Pemahaman seperti ini membawa kepada pendapat Jabariyah (*predestination* atau *fatalisme*), bahwa manusia berbuat persis seperti kehendak dan pengetahuan Tuhan.

Seperti akan diungkap pada bab "perbuatan manusia" dan hubungannya dengan Tuhan, Al-Juwaini tidak berpendapat Jabariyah, tetapi Qadariyah bahwa manusia berbuat sesuai dengan pilihan dan kehendaknya sendiri. Lalu bagaimana dengan pendapat bahwa ilmu Tuhan berfungsi sebagai *'illat* (sebab) bagi terlaksananya perbuatan manusia dan segala obyek pengetahuan tersebut.

Untuk menjawab pertanyaan seperti ini, Al-Juwaini mengajukan pendapat bahwa "Tuhan mempersiapkan pengetahuan bagi terlaksananya suatu perbuatan, kemudian manusia menjabarkan pengetahuan itu secara terinci." Akan tetapi dengan berpendapat seperti ini, kembali Al-Juwaini meragukan pendapatnya sendiri, sebab timbul pertanyaan baru. Kalau begitu, pasti ilmu Tuhan hanya secara global

dan universal. Ia tidak mengetahui perbuatan yang akan diperbuat manusia secara terinci. Menghadapi pertanyaan seperti itu, Al-Juwaini dengan jelas mengatakan, bahwa "wajib untuk memberi Tuhan suatu hukum bahwa Tuhan benar-benar mengetahui segala macam bentuk obyek pengetahuan secara terinci."

Jika dilihat sepintas, tampak seperti pendapat Al-Juwaini bertentangan satu sama lain. Tetapi setelah dipahami secara cermat, agaknya dapat diinterpretasikan sebagai berikut: Tuhan mengetahui segala macam bentuk obyek pengetahuan secara global sejak zaman *azali*. Berdasarkan pengetahuan-Nya ini, Tuhan mempersiapkannya untuk manusia agar dijabarkannya secara terinci. Ketika manusia menjabarkan pengetahuan itu secara terinci, Tuhan mewujudkan pengetahuan terinci pula dan mustahil terdapat zat lain yang bisa mewujudkan selain Tuhan sendiri. Pengetahuan terinci ini, karena *wujūd*-nya baru nyata kemudian, oleh kaum Mu'tazilah disebut sebagai ilmu baharu. Dan inilah agaknya yang dimaksud kaum Mu'tazilah bahwa Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan Tuhan itu baharu. Tuhan tidak mungkin bisa me-*wujūd*-kan pengetahuan baharu, kecuali sebelumnya Ia telah mempunyai pengetahuan. Pengetahuan inilah yang *qadīm* dan tak pernah berubah. Adapun pengetahuan yang baharu itu senantiasa berkaitan dengan obyek pengetahuan yang senantiasa berubah-ubah. Pengetahuan yang baharu ini, karena baharu tidak mungkin dinisbatkan pada zat Tuhan yang *qadīm*, maka tidak menempati suatu tempat. Oleh karena itulah kaum Mu'tazilah menyebutnya dengan ilmu baharu yang tidak bertempat (*ilmun ḥādīsun lā fī al-maḥall*). Jadi, pengetahuan Tuhan yang global itulah yang menjadi *'illat* (sebab) dari segala perbuatan manusia dan obyek pengetahuan, sedang ilmu yang baharu (*muḥdas*) dan tidak bertempat ini tidak menjadi *'illat* (sebab), sebab selalu berkaitan dengan (*ta'alluq*) dengan obyek pengetahuan yang bermacam-macam.

Walaupun kelihatannya seperti ada dua macam ilmu yang dimiliki Tuhan, namun pada hakikatnya ilmu Tuhan hanya satu dan sifatnya *qadīm*. Ilmu inilah yang menjadi sumber timbulnya pengetahuan yang baharu. Pengetahuan baharu ini merupakan hasil ciptaan Tuhan.

Ciptaan ini bisa ter-*wujūd* karena sebelumnya Tuhan telah memiliki ilmu yang *qadīm*.

Dari penjelasan seperti ini, barangkali timbul pertanyaan baru. Kalau demikian, Tuhan tidak mengetahui perincian yang terjadi di alam ini sebelum segala sesuatunya benar-benar terjadi dalam kenyataan? Ibn Rusyd menjawab pertanyaan seperti ini. Bahwa pengetahuan Tuhan tentang perincian yang terjadi di alam ini, tidak sama dengan pengetahuan manusia tentang perincian itu. Pengetahuan manusia dalam hal ini mengambil bentuk efek, sedang pengetahuan Tuhan merupakan sebab, yaitu sebab bagi wujudnya perincian tersebut. Selanjutnya pengetahuan menusia bersifat baharu dan pengetahuan Tuhan bersifat *qadīm*, yaitu semenjak zaman *azali* Tuhan mengetahui segala hal-hal yang terjadi di alam sungguh betapa pun kecilnya.

Pengetahuan Tuhan tentang perincian yang terjadi di alam ini, oleh Paryana Suryadipura dibuktikan dengan teori ruang. Tiap-tiap keadaan yang kita saksikan menempati ruang dan dibatasi oleh ruang lain. Meja, kursi, lemari dan orang semuanya menempati ruang. Orang menempati ruang di dalam kamar. Ruang kamar dibatasi oleh tembok rumah yang juga menempati ruang di dalam halaman yang berada di sekelilingnya. Demikian seterusnya, halaman di dalam kota, kota di dalam daerah, daerah di dalam pulau, pulau di dalam negara, negara di dalam benua, benua di dalam bumi, bumi di dalam susunan planet, susunan planet di dalam jalan air susu (*melkweg* atau *milkyway*), jalan air susu di dalam semesta alam (*universum*) dan semesta alam di dalam ruang yang lebih besar lagi. Demikian seterusnya, sempat tidak berakhir. Jadi semua benda dibatasi oleh ruang lain. Jumlah ruang-ruang lain ini tidak terbatas, sebab setiap ruang dibatasi oleh ruang lain. Dan yang paling tidak terbatas ini diisi sepenuhnya oleh zat Tuhan. Ruang tak terbatas ini tidak diisi sebagian oleh zat Tuhan, sebab jika demikian, akan dihadapkan pada dua kenyataan, maha ruang Tuhan atau tempat dan isi. Penyebutan adanya tempat dan isi atau maha ruang dan Tuhan, akan menimbulkan kemungkinan baru, ialah bahwa isi bisa dikeluarkan dari tempatnya, kemudian bisa dimasukkannya kembali. Ini berarti bahwa antara isi dan tempat masih terdapat kelonggaran betapa pun

kecilnya. Dan juga berarti bahwa Tuhan dan tempat merupakan dua kenyataan yang mempunyai *wujūd* sendiri-sendiri.

Pada kedua keadaan ini, timbul pertanyaan, apa atau siapakah yang lebih dahulu ada? Tempat atau isi? Bila berpijak pada teori bahwa setiap sesuatu menempati ruang, seharusnya tempat lebih dahulu ada daripada isi. Lalu timbul pertanyaan baru, siapakah yang mengadakan maha ruang yang lebih dahulu ada daripada Tuhan, selain Tuhan sendiri? Sebaliknya, jika Tuhan yang lebih dahulu ada di manakah Tuhan berada sebelum ada tempat bagi-Nya?

Berdasarkan atas keesaan Tuhan, kemungkinan terdapatnya dua kenyataan ini mustahil. Alasannya, jika demikian halnya, akan hilang keesaan Tuhan, sebab di samping Tuhan masih ada esa lain yang berupa tempat atau maha ruang. Jadi, maha ruang dan Tuhan merupakan satu kenyataan. Tempat dan isi adalah satu, sesuai dengan sifat Tuhan sebagai Sesuatu Yang *Transendent* (menguasai) semua keadaan yang diadakan-Nya dan dapat menyelami segala sesuatu, betapa pun rumit dan kecilnya (*Immanent*). Di dalam suatu ayat Alquran disebutkan,

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ﴿القاف : ١٦﴾

"Kami jauh lebih dekat kepadanya (makhluk) daripada bulu nadinya." (Al-Qaf/50: 16)

Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan, bahwa betapa pun kecil dan rumitnya suatu keadaan, Tuhan pasti mengetahui semuanya, sebab zat Tuhan mengisi maha ruang sepenuhnya, atau dengan kata lain, maha ruang dan Tuhan adalah satu kenyataan.

Kalau kita bandingkan antara teori ruang dan teori atom, seperti telah dijelaskan di atas, antara keduanya tidak terdapat perbedaan. Di dalam teori atom disebutkan, untuk menjaga hubungan kasih sayang dengan ciptaan-Nya yang berupa alam, Tuhan senantiasa memberikan energi yang kemudian memusar membentuk eter energi aktif. Lalu berubah menjadi elektron yang senantiasa mengelilingi proton positif pasif. Kedua unsur yang terdiri dari proton positif pasif dan elektron negatif aktif ini bersubstitusi membentuk neuron. Ketiganya menjadi

inti atom, asal mula materi. Alam semesta ini hasil dari ciptaan Tuhan dengan memberikan sebagian dari zat mutlak-Nya. Zat mutlak berubah menjadi energi, kemudian berubah menjadi eter positif dan memadat menjadi proton. Di samping itu, Tuhan terus mengendalikan ciptaan-Nya dengan memberikan energi-Nya, kemudian berubah menjadi eter negatif aktif lalu berubah lagi menjadi elektron yang selalu mengelilingi proton. Hal ini menandakan bahwa Tuhan senantiasa mengetahui segala macam bentuk kejadian yang ada di alam semesta-Nya, sebab hubungan antara alam dan Tuhan tak pernah terputus. Jadi, pengetahuan Tuhan selain secara global dan universal, sekaligus secara terperinci dan mendetail.

c. Kalam Tuhan

Di antara sifat-sifat *ma'nawiyah*, terdapat sifat *kalām*. Pembahasan mengenai *kalām* Tuhan diadakan secara khusus, sebab *kalām* merupakan topik terpenting dalam pembahasan teologi. Oleh sebab itu, ilmu *tawḥīd* atau teologi ini disebut juga ilmu *kalām*.

Al-Juwaini mengawali pembahasannya mengenai *kalām* Tuhan dengan memberikan definisi tentang *kalām*. *Kalām* ialah sesuatu di mana yang menempatinya harus berada dalam keadaan bersabda (*mutakallim*). Selanjutnya ia jelaskan lebih jauh bahwa *kalām* ialah perkataan yang ada di dalam diri اَلْكَلَامُ هُوَ الْقَوْلُ الْقَائِمُ بِالنَّفْسِ.

Yang dimaksud dengan "perkataan yang ada di dalam diri" ialah pikiran yang berkisar dalam benak. Bukti yang menunjukkan bahwa di dalam diri terdapat *kalām* ialah jika seorang berakal menyuruh orang untuk berbuat sesuatu, di dalam dirinya timbul suatu ketetapan atas ketaatan yang dituntut secara spontanitas. Bukti lainnya menunjukkan bahwa jika seseorang berkata: "kerjakan!", maka perintah itu mengandung arti kecenderungan (*istiḥbāb*), keharusan (*ijāb*) atau kebolehan (*ibāḥah*) untuk dikerjakan. Ketiga bentuk tujuan dan maksud dari orang yang memerintah bisa disampaikan di dalam satu bentuk perintah "kerjakan". Orang yang diperintah tidak mengetahui maksud sebenarnya dari orang yang memerintah, apakah ia harus dan wajib atau

hanya dihimbau atau boleh mengerjakan dan boleh meninggalkannya. Yang paling mengetahui maksud dan ucapannya hanya pemberi perintah. Demikian halnya dengan *kalām* Tuhan. Tuhan sebagai pengucap. Oleh karenanya, hanya Dia Yang Maha Mengetahui maksud dan tujuan dari ucapannya.

Selanjutnya dikatakan bahwa orang yang disebut sebagai "pengucap" bukanlah orang yang menciptakan ucapan, tetapi orang, tempat dan ucapan itu berada. Atau bagi orang yang mengakui adanya *aḥwāl* (keadaan mental), yang disebut sebagai "pengucap" adalah orang yang berada dalam keadaan "mengucap."

Dari definisi di atas, dapat diketahui bahwa bagi Al-Juwaini, sabda Tuhan merupakan sifat atau keadaan Tuhan dan bukan merupakan sifat perbuatan Tuhan, sebagaimana dipahami kaum Mu'tazilah. Oleh karena sabda Tuhan adalah sifat atau keadaan mental Tuhan, maka *kalām* Tuhan bersifat *qadīm*, seperti sifat Tuhan lainnya. Al-Juwaini mengkategorikan sabda Tuhan ke dalam kelompok sifat-sifat *ma'nawiyah* Tuhan.

Menurut Mu'tazilah, sabda Tuhan yang berwujud Alquran adalah baharu, karena terdiri dari susunan kata-kata dan huruf-huruf dan Alquran ini adalah ciptaan Tuhan. Pendapat seperti ini ditolak oleh Al-Juwaini. Argumen yang dikemukakan adalah jika sabda Tuhan merupakan sifat perbuatan (*ṣifah af'āliyah*) dan ciptaan Tuhan, maka Tuhan tidaklah disebut sebagai *mutakallim* (pefirman), tetapi disebut sebagai pencipta (sabda). Jika Tuhan itu pembuat *kalām*, maka hukum tidak akan kembali kepada zat-Nya, artinya Ia tidak disebut *mutakallim* sebab pembuat berarti timbulnya suatu perbuatan darinya.

Argumen lain disebutkan bahwa Tuhan adalah pembuat perkataan (ucapan) makhluk, namun demikian, Ia tidak disebut sebagai *mutakallim* (pengucap) ucapan makhluk, tetapi disebut sebagai pencipta ucapan makhluk.

Bila ada seseorang membaca ayat Alquran, kemudian ia mengatakan bahwa yang dibacanya adalah firman Tuhan, maka ucapannya itu benar adanya dan tak diingkari kebenarannya. Alquran disebut *kalām* Tuhan hanya sekedar istilah bahasa dan penamaan, demikian lanjut

Al-Juwaini. Alquran bisa disebut sebagai firman Tuhan dalam arti Tuhan yang menciptakannya dalam bentuk kata-kata dan susunan kalimat. Akan tetapi dalam hal ini, Tuhan tidak bisa disebut dengan *mutakallim* (pengucap).

Kesimpulannya, yang disebut dengan sabda Tuhan yang disifati dengan *qadīm* adalah *ma'na* atau arti yang ada di balik kata-kata yang tersusun dan terdiri dari suara bila dibaca.

Pendapat Al-Juwaini yang mengatakan, bahwa sabda Tuhan adalah *kalam nafsi* Tuhan yang bersifat *qadīm* dan *azali*, menimbulkan permasalahan.

Sebagaimana diketahui bahwa sabda Tuhan adalah *kalām nafsi* Tuhan yang bersifat *qadīm* dan *azali*, *kalam* Tuhan ini merupakan *ma'na* yang ada di balik ayat-ayat Alquran. Di dalam ayat-ayat tersebut, banyak terdapat perintah, larangan dan berita. Kalau sabda Tuhan itu *qadīm*, apakah ada obyek penderita (orang yang diperintah, dilarang dan diberitahu) sejak *qidām* pula? Atau dengan kata lain, kalau ada perintah, larangan dan berita, maka harus ada pula orang yang diperintah, dilarang dan diberitahu berita. Seperti telah disepakati seluruh *mutakallimīn* bahwa keberadaan alam adalah baharu. Dengan begitu, obyek penderita baru ada setelah ada alam. Ini berarti ada perintah, larangan dan berita sejak *qidām* tanpa ada obyek penderitanya.

Menghadapi permasalahan seperti ini, Al-Juwaini membolehkan adanya perintah tanpa ada orang yang diperintah dengan memperkirakan ada orang yang diperintah (*ma'mūrun*). Setelah orang yang diperintah itu benar-benar *wujud* dalam kenyataan, maka orang yang diperkirakan (*ditaqdirkan*) itu benar-benar telah ada dalam kenyataan. Hal ini sesuai dengan pengetahuan Tuhan. Tuhan sejak *azali* mengetahui bahwa akan ada orang yang diperintah (*ma'mūr*), orang yang dilarang (*manhy*) dan orang yang diberitahu berita (*mukhbār*). Oleh karena segala sesuatunya pasti akan terjadi sesuai dengan pengetahuan Tuhan, maka boleh ada perkiraan sebelumnya, sejalan dengan adanya perintah, larangan dan berita sejak *azali*.

Permasalahan lainnya adalah, jika sabda Tuhan yang disebut Alquran itu *kalām nafsi* dan *qadīm*, tentulah tak akan menjadi mukjizat

Nabi. Arti dari mukjizat ialah perbuatan yang terjadi di luar kebiasaan atau dalam bahasa Arabnya,

الْمُعْجِزَةُ لاَ تَكُونُ الاَّ فِعْلاً خَارِقًا لِلْعَادَةِ

Sesuatu yang *qadīm* mustahil bisa menjadi mukjizat dan bukti bagi kebenaran Rasul. Seterusnya, Alquran terdiri dari huruf-huruf yang tersusun dari kata-kata yang dirangkai, bisa didengar bila dibaca, mempunyai pembuka dan penutup, huruf yang satu mendahului huruf lainnya dan yang lain mendahului lainnya lagi. Semuanya membuktikan bahwa sabda Tuhan itu baharu dan tidak *qadīm*. Bila sabda Tuhan bisa dijadikan mukjizat kebenaran Rasul, pastilah pengetahuan Tuhan juga bisa dijadikan mukjizat pula, sebab keduanya merupakan sifat-sifat Tuhan yang *qadīm*.

Jawaban yang diberikan Al-Juwaini ialah bahwa yang menjadi mukjizat Rasul memang bukan *kalām nafsi* Tuhan, tetapi *kalām* yang diciptakan Tuhan yang berbentuk susunan kata-kata dan suara. Yang terbaca, tertulis dan dihafal bukanlah *kalām* Tuhan, tetapi *kalām* ciptaan Tuhan. Itulah yang dibaca dan biasa disebut Alquran. Al-Juwaini berusaha menghindari istilah Alquran bagi sabda Tuhan. Sabda Tuhan bukanlah Alquran, demikian kata Al-Juwaini. Kata Alquran mempunyai arti bacaan (*qirā'ah*). Salat juga bisa disebut *quran*, sebab salat mengandung bacaan seperti tercantum dalam ayat,

اِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا ﴿الاسرآء : ٢٨﴾

"Salat fajar disaksikan oleh para malaikat yang turun naik di waktu siang dan malam." (Al-Isrā', 17: 28)

Di dalam hadis juga disebutkan,

عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ اذنُهُ لِنَبِيٍّ حُسْنَ التَّرَنُّمِ بِالْقُرْآنِ ﴿رواه الشيخان وابو داوود والنسائى﴾

"Dari Abu Hurairah ra. Dari Rasul Allah saw. Bersabda: "Tuhan tidak pernah mengizinkan sesuatu sebaik-baik izin-Nya kepada nabi-Nya untuk mendengungkan Alquran sebaik-baiknya." (Hadis riwayat Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan Nasa'i)

Alquran di sini menurut Al-Juwaini bukan kitab suci, tetapi bacaan. Muhammad Yusuf Musa mengkritik pendapat Al-Juwaini ini. Menurutnya Alquran di dalam hadis ini bukan sekedar berarti bacaan, tetapi memang kitab suci Alquran. Kalau yang dimaksud oleh hadis ini hanya bacaan dan bukan Alquran lalu bacaan apa yang didengungkan? Hadis lain menyebut dengan jelas bahwa yang dimaksud oleh hadis ini memang benar-benar Alquran (kitab suci). Hadis tersebut berbunyi,

عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنَ الصَّوْتِ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ ﴿رواه الشيخان﴾

"Dari Abu Hurairah ra. Dari Rasul Allah saw, bersabda: "Tuhan tidak pernah mengizinkan sesuatu sebaik izin-Nya kepada nabi-Nya untuk melagukan Alquran dengan keras dan dengan suara yang amat merdu." (Hadis riwayat Bukhari dan Muslim)

Jadi jelaslah bahwa bagi Al-Juwaini, Alquran yang berupa susunan kata-kata yang mempunyai permulaan dan akhir dan berupa suara bila dibaca, bukanlah *kalām nafsy* Tuhan, tetapi merupakan *kalām* ciptaan Tuhan yang tidak menyebabkan Tuhan disebut *mutakallim* (pefirman). Sabda yang bisa menyebabkan Tuhan disebut sebagai *mutakallim* adalah *kalām nafsi* yang berarti *ma'na* yang terkandung di balik kata-kata Alquran dan bersifat *qadīm* atau *azali*, yang berkaitan dengan kaitan-kaitan *kalām* (*muta'alliqāt al-kalām*) secara kesatuan. Jika dikatakan bahwa *kalām* Tuhan didengar, bukan berarti didengar dengan arti sesungguhnya, tetapi berarti dipahami, diketahui dan dimengerti, sebab *kalām* Tuhan tidak mungkin bisa didengar, karena

tidak pernah berhubungan dengan jisim atau sesuatu yang inderawi.

Selanjutnya Al-Juwaini mengatakan bahwa arti dari *kalām* Tuhan turun kepada para Nabi, bukan berarti sungguh-sungguh turun dari atas ke bawah. Artinya ialah bahwa malaikat Jibril yang ada di atas langit turun ke bumi memberinya pemahaman *kalām* Tuhan seperti yang dipahaminya di *sidrah al-muntahā* tanpa memindahkan zat *kalām* tersebut.

Dari penjelasan terakhir ini, timbul pertanyaan baru, apakah *lafaz* yang diucapkan Jibril itu *lafaz* dari Tuhan ataukah *lafaz* ucapan Jibril sendiri atau Jibril hanya memberinya pemahaman *kalām* Tuhan, lalu Nabi me-*lafaz*-kannya sendiri dengan ungkapannya? Rupanya Al-Juwaini tidak memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai pertanyaan seperti ini.

Dari semua penjelasan di atas, jelaslah bahwa Al-Juwaini mengadakan perbedaan antara *kalām* Tuhan yang berarti *ma'na* yang ada di balik kata-kata yang tertera di dalam Alquran dan Alquran itu sendiri yang terdiri dari susunan huruf dan rangkaian kata-kata dan kalimat. Yang pertama adalah *kalām nafsi* yang bersifat *qadīm* dan tak pernah berubah, inilah sabda Tuhan yang sebenarya menyebabkan pefirmannya disebut *mutakallim*. Sedang yang kedua biasa disebut dengan istilah Alquran, yakni berupa rangkaian kata-kata yang ada pembuka dan penutupnya, biasa dibaca dengan suara dan didengar. Ini bukanlah *kalām nafsi* Tuhan, tetapi *kalām* Tuhan dalam arti *kalām* ciptaan Tuhan dan sifatnya baharu.

Dari sini dapat diketahui bahwa pendapat Al-Juwaini mengenai *kalām* Tuhan sama dengan pendapat Al-Asy'ari dan Maturidiyah.

Pendapat dan argumen Al-Juwaini di atas ditolak oleh kaum Mu'tazilah. Sejalan dengan konsep mereka tentang peniadaan sifat-sifat *ma'nawiyah* bagi Tuhan, mereka tidak mengakui *kalām* Tuhan sebagai sifat yang bertambah dalam zat Tuhan. Kalau *kalām* termasuk sifat Tuhan, haruslah bersifat *qadīm*, maka akan banyaklah *qadīm* lain di samping Tuhan. *Qidām* merupakan sifat diri Tuhan. Bila *kalām* dan sifat-sifat *ma'nawiyah* lainnya juga *qadīm*, maka akan menyebabkan terseretnya sifat-sifat diri lainnya, seperti sifat Ketuhanan, maka akan terdapat banyak Tuhan (*ta'addud al-qudamā'*). Argumen Mu'tazilah ini

ditolak Al-Juwaini, seperti ketika menolak argumen Mu'tazilah terhadap penolakannya terhadap sifat-sifat *ma'nawiyah* lainnya, seperti mengetahui, berkuasa, hidup dan berkehendak.

Selanjutnya 'Abd Al-Jabbar menolak pendapat yang mengatakan, bahwa *kalām* adalah apa yang ada di dalam benak, seperti yang pernah dikatakan Al-Juwaini. 'Abd Al-Jabbar mengatakan, bahwa hal-hal seperti itu bukanlah *kalām*, tetapi bisa disebut dengan maksud untuk berbicara atau keinginan untuk mengutarakan pendapat atau pengetahuan mengenainya atau boleh jadi pikiran bagaimana cara mengungkapkan ucapan secara baik dan tertib.

Istilah *mutakallim* bisa dipakai untuk beberapa hal, lanjut 'Abd Al-Jabbar. Adakalanya dipakai pada orang yang membuat *kalām*, seperti halnya seorang ahli bahasa yang memberi komentar dan analisa atas suatu pembicaraan. Orang ini disebut *mutakallim*. Bisa pula digunakan sebagai akibat dari suatu keadaan atau sifat, artinya orang yang berada dalam keadaan dan sifat *kalām* disebut *mutakallimīn*. Hal seperti ini tidak mungkin terdapat pada Tuhan, sebab Tuhan tidak berada dalam keadaan *kalām*, juga tidak mempunyai sifat *kalām*. Seandainya memang benar Tuhan berada dalam keadaan *kalām*, lalu apa gunanya ada *kalām* Tuhan yang tidak mungkin bisa didengar ataupun diketahui? Atau bisa pula dipakai bagi orang yang ditempati *kalām* atau merupakan bagian dari *kalām*, ini pun tidak mungkin, sebab Tuhan bukan tempat *kalām*, juga bukan merupakan bagian dari *kalām*. Bisa pula dipakai sebagai sebutan bagi orang yang mengeluarkan *kalām* melalui alatnya yaitu lisan, artinya ia tidak bisu. Ini juga tidak mungkin, sebab Tuhan tidak berbicara dengan lisan seperti manusia. Atau bisa juga dipakai sebutan bagi orang yang *mawjūd* bersamaan dengan *kalām*. Ini pun tidak mungkin. Jadi, keempat alternatif terakhir, semuanya tidak mungkin dan yang tinggal adalah alternatif pertama, yakni yang disebut *mutakallim* adalah pembuat *kalām*.

Dari sini, dapat diketahui bahwa bagi Mu'tazilah, *kalām* dianggap sebagai sifat *af'āliyah* (sifat perbuatan) Tuhan, sedangkan bagi Asy'ariyah, Maturidiyah dan Al-Juwaini, *kalām* termasuk sifat *ma'nawiyah* Tuhan.

2. Yang mustahil bagi Tuhan

Bertolak dari pemikiran bahwa Tuhan bersifat immateri yang tak dapat dikenai hukum-hukum yang bersifat materi, Al-Juwaini berusaha menakwilkan kata-kata yang bersifat jasmani. Di dalam beberapa *nas* disebutkan bahwa Tuhan mempunyai wajah, tangan, Tuhan turun ke langit dunia dan lain-lainnya. Semua kata-kata yang bersifat jasmani, ia takwilkan kepada sifat-sifat yang bersifat rohani atau kepada *idāfah*. Firman Tuhan dalam Surah Sad ayat 75 yang berbunyi,

قَالَ يَآ اِبْلِيْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴿ص : ٧٥﴾

yad bukanlah berarti tangan, tetapi berarti kekuasaan, sebab suatu penciptaan tak mungkin bisa terjadi tanpa ada kekuasaan (*qudrah*). Wajah Tuhan di dalam ayat 28 Surah Al-Raḥmān,

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ ﴿الرحمن : ٢٨﴾

Ia takwilkan dengan *wujūd*, sebab pemakaian kata wajah menunjukkan adanya suatu *wujūd*. Wajah Tuhan, selain ditakwilkan dengan *wujūd* Tuhan, juga bisa berarti arah tujuan dalam mencari *riḍa* Tuhan ketika melaksanakan perintah Tuhan, seperti kalimat,

فَعَلْتُ ذَلِكَ لِوَجْهِ الله Mata Tuhan di dalam ayat ke 14 Surah Al-Qamar, تَجْرِى بِاَعْيُنِنَا ﴿القمر : ١٤﴾ ketika menceritakan kepada Nabi Nuh, ditakwilkan dengan suatu tempat yang selalu dikelilingi dan dijaga serta dipelihara para malaikat.

Contoh ayat-ayat yang ditakwilkan sebagai *idāfah* (sandaran) misalnya dalam ayat ke 22 Surah Al-Fajr,

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿الرحمن : ٢٨﴾

Bukanlah berarti Tuhan sendiri yang datang, tetapi perintah Tuhanlah yang datang. Hadis Nabi Muhammad yang berbunyi,

عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَنْزِلُ اللهُ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةِ جُمْعَةٍ وَيَقُولُ : هَلْ مِنْ تَائِبٍ فَاَتُوْبُ عَلَيْهِ، هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَاَغْفِرُ لَهُ، هَلْ مِنْ دَاعٍ فَاُجِيْبُ لَهُ ﴿ رواه الترمذي والنسائى ﴾

Bukanlah berarti Tuhan turun dan memenuhi tempat. Hal tersebut merupakan sifat-sifat jasmani yang akan membawa kepada kebaharuan Tuhan. Takwil yang ada di dalam *nas* hadis itu haruslah mempunyai arti *idāfah* yang diartikan, bahwa yang turun adalah para malaikat Tuhan. Malaikat-malaikat itu turun ke langit dunia dan bukan Tuhan sendiri yang turun. Selanjutnya ayat 33 dalam Surah Al-Mā'idah yang berbunyi,

اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللهَ . . . ﴿المائدة : ٣٣ ﴾

Berarti mereka yang memusuhi wali-wali Allah. Demikian seterusnya, semua sifat-sifat jasmani yang tertera dalam ayat Alquran atau hadis Nabi, tidak boleh dipahami secara *ḥarfiyah*, sebab hal itu tidak sesuai dengan ketentuan akal. Menurut akal, konsep tentang Tuhan mempunyai tangan, wajah, mata dan turut serta lain-lainnya dalam arti sebenarnya tidak bisa diterima, karena Tuhan tidak bersifat jasmani. Semua sifat jasmani harus ditakwilkan dengan sifat-sifat yang rohani atau dengan *idāfah.*

Sehubungan dengan antropomorfisme (ayat-ayat yang *mutasyābihat*) ini, jelaslah bahwa pendapat Al-Juwaini tidak berbeda dari pendapat Mu'tazilah mengenainya.

Tuhan, menurut 'Abd Al-Jabbar, tidak dapat mempunyai badan materi. Oleh karena itu, Ia tidak mempunyai sifat-sifat jasmani. Ayat-ayat Alquran yang menggambarkan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani, harus diberi interpretasi lain. *Al-'arsy* yang berarti kerajaan diartikan dengan kekuasaan, *al-'ain* (mata) harus diartikan dengan kekuasaan, wajah diartikan zat (essensi), *al-yad* (tangan) diartikan kekuatan atau nikmat yang diberikan kepada makhluk, *al-yamīn* (tangan kánan) diartikan kekuatan, *al-saq* (pundak) diartikan kekuatan yang amat sangat (*al-syiddah*) dan lain sebagainya, juga bisa diartikan *idāfah* (sandaran), dengan membuang *mudāf* dan tetap menyebut *mudāf ilaih*, karena faedah *ijāz* (ringkasan). Jadi kalimat seperti:

انِّيْ ذَاهِبٌ اِلَى رَبِّي

(saya datang kepada Tuhanku), mempunyai arti saya memenuhi perintah Tuhanku

Bagi kaum Asy'ariyah, walaupun mereka tidak bisa menerima antropomorfisme, dalam arti Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat jasmani manusia, namun mereka tetap mengatakan bahwa Tuhan, sebagai disebut dalam beberapa ayat, mempunyai mata, muka, tangan dan sebagainya. Tetapi sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat-sifat jasmani yang ada pada manusia. Mereka berpendapat, bahwa kata-kata itu tidak boleh diinterpretasikan. Al-Asy'ari mengatakan, bahwa Tuhan mempunyai dua tangan, tetapi itu tidak boleh diartikan rahmat atau kekuasaan Tuhan. Tuhan hidup dengan *ḥayat* tetapi *ḥayat* Tuhan tidak sama dengan *ḥayat* manusia, demikian lanjut Al-Asy'ari. Tuhan mempunyai dua tangan, tetapi tangan Tuhan tidak sama dengan tangan manusia. Bagi Al-Asy'ari, Tuhan mempunyai mata dan tangan yang tak dapat diberikan gambaran atau definisi.

Dalam hal ini, kaum Maturidiyah Bukhara tidak sependapat dengan Asy'ariyah. Menurut Al-Bazdawi, tangan Tuhan adalah sifat dan bukan anggota badan Tuhan, yaitu sifat yang sama dengan sifat-sifat Tuhan lainnya, seperti pengetahuan, daya dan kemauan. Maturidiyah Samarkand mempunyai pendapat yang sama dengan

Mu'tazilah, Maturidiyah Bukhara dan Al-Juwaini. Al-Maturidi mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan tangan, muka, mata dan kaki Tuhan adalah kekuasaan Tuhan. Tuhan tidak mempunyai badan, meskipun tidak sama dengan badan jasmani makhluk, karena badan tersusun dari substansi dan *accident* (*jawhār* dan *'ard*). Manusia berhajat kepada anggota badan, karena tanpa anggota badan, ia menjadi lemah. Sedangkan Tuhan, tanpa anggota badan, Ia tetap Maha Kuasa.

Dari sini, dapat diketahui bahwa pendapat Al-Juwaini, Mu'tazilah, Maturidiyah Bukhara dan Maturidiyah Samarkand adalah sama, sedangkan Al-Asy'ari berpendapat lain.

3. Yang boleh ada pada Tuhan

Di antara apa yang boleh ada pada Tuhan ialah melihat Tuhan.

a. Melihat Tuhan

Menurut logika, karena Tuhan adalah immateri, tidak mengambil tempat dan tidak bercahaya, maka Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Oleh karena kaum Mu'tazilah merupakan golongan yang berpegang pada akal, maka mereka tidak berpendapat bahwa Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala.

Di antara argumen yang mereka ajukan adalah, bahwa suatu penglihatan membutuhkan adanya cahaya atau sinar. Jarak antara Tuhan dan manusia juga menentukan dapat atau tidaknya Ia dilihat. Tuhan berada jauh di belakang *hijāb* (tirai) yang amat tebal, sedangkan manusia berada di depan tirai. Cahaya tidak akan dapat menembus tirai yang amat tebal dan jauh, maka pasti manusia tidak dapat melihat sesuatu yang berada di balik tirai yang amat tebal dan jauh. Atau Tuhan berada amat dekat dengan manusia. Manusia tetap tidak akan dapat melihat sesuatu yang berada amat dekat darinya. Sesuatu yang ada di pelupuk mata takkan dapat dilihat, sebab tak mungkin sesuatu yang berada amat dekat bisa tertembus cahaya, padahal syarat dari suatu pengelihatan harus ada cahaya. Apa pun alasannya, Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala.

Argumen Mu'tazilah ini ditolak oleh Al-Juwaini. Ia mengatakan, bahwa Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala, tetapi tidak sekarang

sewaktu manusia masih berada di dunia. Penglihatan itu akan menjadi kenyataan nanti di akhirat, sewaktu manusia sudah berada di surga. Untuk melihat Tuhan di akhirat, tidak memerlukan adanya cahaya. Meskipun misalnya tidak ada cahaya sama sekali atau Tuhan berada amat jauh di balik tirai tebal atau Tuhan berada amat dekat di pelupuk mata, semuanya tidak menjadi halangan bagi manusia untuk melihat Tuhannya. Ayat 22-23 dalam Surah Al-Qiyāmah yang berbunyi;

﴿ وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ القيامة : ٢٣-٢٢

Merupakan bukti *naqli* akan dapatnya Tuhan dilihat dengan mata kepala, sebab *naẓara ila* berarti, melihat dengan mata kepala. Selanjutnya Al-Juwaini mengatakan, pendapat Mu'tazilah yang menyebut, bahwa ayat itu mempunyai arti menunggu atau mendekat (*taqarrub*) tidaklah benar. Dalam bahasa Arab, kata *naẓara* mempunyai beberapa arti. Apabila kata *naẓara* dimaksudkan untuk menunggu atau mendekat (*intiẓār wa taqarrub*), pemakaiannya tanpa *ṣilah* (penghubung). Jadi kalimat dalam ayat ke 13 Surah Al-Ḥadīd yang berbunyi;

﴿ انْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُوْرِكُمْ ﴾ الحديد : ١٣

Diartikan sebagai menunggu atau tunggulah kami. Apabila yang dimaksudkan arti berpikir, maka kalimat harus menggunakan *silāh* (penghubung) dengan huruf *fī*, maka kalimat: نَظَرْتُ فِى الأَمْرِ berarti saya memikirkan hal ini. Kalau yang dimaksud arti untuk kasihan (*taraḥḥum*), maka *ṣilah* (penghubung) yang digunakan adalah *li*. Jadi kalimat, نَظَرْتُ لِفُلاَنٍ berarti saya kasihan kepada si A. Akan tetapi, jika yang dimaksudkan arti melihat dengan mata kepala, maka kata *ṣilah* (penghubung) yang digunakan ialah *ilā*. Jadi ayat 22-23 dalam Surah Al-Qiyāmah,

﴿ وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ القيامة : ٢٢-٢٣

karena memakai kata *ṣilah* (penghubung) *ilā*, tiada lain harus berarti melihat dengan mata kepala.

Uraian seperti di atas ditolak oleh 'Abd Al-Jabbar. Ia mengatakan, bagaimana mungkin mereka bisa mengatakan, bahwa kata *naẓara* harus berarti melihat? Orang Arab membedakan antara *naẓara ilā* dan *rā'a.* Mereka mengatakan, نَظَرْتُ اِلَى الْهِلاَلِ فَلَمْ اَرَهُ (Aku memandang bulan, tetapi aku tidak melihatnya), dan ucapan ini tidak bisa berarti رَاَيْتُ الْهِلاَ لَ فَمَا رَاَيْتُ (aku melihat bulan, tetapi aku tidak melihatnya). Mereka menjadikan *ru'yah* (melihat) sebagai tujuan akhir dari memandang, فَاِنَّهُمْ يَجْعَلُوْنَ الرُّؤْيَةَ غَايَةً لِلنَّاظِرِيْنَ Mereka juga mengatakan, نَظَرْتُ حَتَّى رَاَيْتُ Jika *naẓara* berarti *rā'a*, maka kalimat di atas akan berarti, رَاَيْتُ حَتَّى رَاَيْتُ (aku melihat sampai aku bisa melihat). Hal ini tidak mungkin:

Kata *naẓara ilā* bisa diartikan menunggu atau menanti-nanti, seperti di dalam ayat 28 Surah Al-Baqarah,

﴿ وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ البقرة : ٢٨

(Ketika ia menemukan kesulitan, ia menunggu-nunggu kemudahan)

Kaum Asy'ariyah mengajukan argumen, bahwa wajah tidak bisa menunggu dan menanti-nanti. Yang bisa menunggu dan menanti adalah manusia dan bukan wajah. Oleh karena di dalam ayat Alquran yang disebut adalah wajah, maka pasti yang dimaksud adalah melihat, sebab wajah tempat alat untuk melihat.

Menghadapi argumen seperti ini, 'Abd Al-Jabbar mengatakan bahwa, jika *naẓara* harus diartikan melihat, karena disebutnya kata wajah dan wajah tempat alat untuk melihat, maka akan boleh juga

seseorang mengatakan saya mencicipi makanan dengan wajah saya atau "saya menghirup bau-bauan dengan wajah saya", sebab alat untuk mencicipi dan menghirup ada di wajah. Sebuah syair Arab mengatakan,

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاظِرَةٌ = الَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْخَلاَص

Banyak wajah menunggu kedatangan Tuhan dalam perang Badar. Agar membebaskan mereka dari serangan musuh.

Selanjutnya di dalam ayat 24-25 Surah Al-Qiyāmah juga disebutkan,

وُجوه يوم بذرٍ بَاسِرَةٌ، تَظُنُّ اَنْ يفعل بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿القيامة : ٢٥-٢٤﴾

Yang dimaksud dengan ungkapan wajah pada kedua kalimat di atas adalah orang-orang yang mempunyai wajah, yaitu dengan membuang *muḍāf* (yang disandari) dan tetap menyebut *muḍāf ilaih*-nya, untuk faidah *ijāz*. Jadi yang dimaksud dalam ayat 22-23 Surah Al-Qiyāmah:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿القيامة : ٢٣-٢٢﴾

Ialah "orang-orang yang mempunyai wajah-wajah itu menanti-nanti nikmat Tuhannya."

Kaum Asy'ariyah mengatakan bahwa surga bukan tempat untuk menanti-nanti, karena menanti merupakan siksaan batin dan penuh dengan ketidakpastian. Menurut 'Abd Al-Jabbar, hal itu bisa terjadi, bila apa yang dinantikannya tidak pasti dan meragukan, karena datangnya nikmat Tuhan di surga pasti datang dan meyakinkan, takkan menimbulkan siksaan batin. Hal itu diumpamakan sebagai seseorang yang telah duduk di hadapan meja makan yang telah penuh dengan makanan yang enak-enak. Namun, ia masih juga menunggu-nunggu datangnya nikmat lain yang akan menambah kebahagiaannya, sebab ia mengetahui bahwa ia akan mendapatkan makanan lain yang lebih nikmat dan lezat. Nikmat itu pasti datang, maka ia tidak merasa tersiksa dalam penantiannya. Selanjutnya, menurut Al-Juwaini, ayat 103 surah Al-An'ām yang berbunyi,

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الانعام : ١٠٣)

mempunyai beberapa interpretasi. Yang pertama, kata *idrāk* bukan berarti melihat tetapi berarti mengetahui secara detail dan benar-benar mengetahui segala sesuatunya dan tidak ada yang tidak diketahuinya. Oleh karena Tuhan tidak terbatas dan tidak mempunyai pinggiran, maka mustahil Tuhan dapat diketahui secara detail dan menyeluruh. Kata *idrāk* berlainan dengan kata *'ilm*. Bila ada ungkapan yang berbunyi, الرَّبُّ تَعَالَى يُرَى وَلَا يُدْرَكُ maka artinya ialah Tuhan dapat diketahui dengan sesungguhnya, tetapi mustahil dapat diketahui secara menyeluruh dan detail.

الرَّبُّ تَعَالَى يَعْلَمُ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَلَا يُحَاطُ بِهِ

Interpretasi kedua, menunjukkan bahwa ayat di atas, sebenarnya diungkapkan secara umum, mutlak dan tidak terikat dengan waktu tertentu. Tetapi ayat itu mengandung arti adanya kekhususan waktu tertentu atau dalam ilmu Balaghah disebut *majāz mursal* dengan adanya kaitan (*'alaqah*) *mutlaqah* atau hubungan, dengan kata lain

اطلاَقُ المطلقِ وَارَادَةُ المقيَّدِ artinya, menyebut secara mutlak, tetapi yang dikehendaki adalah *muqayyad* (terikat). Dengan demikian kata *idrāk,* walaupun disebut secara mutlak (tidak terikat waktu), namun yang dimaksud ialah terikat dengan waktu di dunia. Jadi, arti ayat di atas ialah Tuhan tidak dapat dilihat dan diketahui dengan indera, sewaktu manusia masih berada di dunia. Jadi *mafhūm mukhālafah*-nya (pengertian kebalikannya), bahwa Tuhan akan dapat dilihat nanti, jika manusia telah berada di akhirat, yakni di surga.

Mengenai ayat di atas, 'Abd Al-Jabbar mempunyai pendapat yang berbeda. Menurutnya, kata *idrāk,* jika digandeng dengan kata *abṣār,* harus berarti melihat dengan mata kepala. Jadi dalam hal ini, Tuhan menetapkan, bahwa diri-Nya tidak dapat dilihat dengan mata. Selain itu, di dalam ayat ini terkandung suatu pujian yang kembali pada zat

Tuhan. Peniadaan untuk dilihat yang kembali kepada zat-Nya, jika ditetapkan adanya pengelihatan terhadap Tuhan, akan terjadi pengurangan arti pujian dan pengurangan tak boleh ada pada Tuhan.

Ayat itu ditetapkan untuk suatu pujian terhadap Tuhan, sebab ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, semuanya menunjukkan pujian.

Di dunia ini terdapat macam-macam zat. Ada yang bisa melihat dan dilihat, manusia. Ada yang tidak melihat dan juga tidak dilihat, seperti sesuatu yang tidak ada. Ada pula yang dilihat tetapi tidak melihat, seperti benda mati. Dan ada yang melihat tetapi tidak dapat dilihat seperti Tuhan. Disinilah keistimewaan Tuhan Dia dapat melihat, tanpa bisa dilihat.

Mengenai kata *idrāk* yang diartikan *iḥāṭah* (mengetahui secara detail dan menyeluruh) itu, tidak benar, lanjut 'Abd Al-Jabbar, karena *idrāk* tidak berarti *iḥāṭah*. Kalimat yang berbunyi, عَيْنُ الْمَيِّتِ احَاطَتْ بِالْكَافُورِ (mata orang mati itu dikelilingi dengan kapur barus), tidak berarti bawa mayat itu mengetahui kapur barus dengan detail dan menyeluruh.

Adapun terdapatnya penafsiran dalam ayat لاَ تُدْرِكُهُ الاَ بْالأَبْصَارِ bahwa *al-abṣār* di sini diartikan orang yang melihat, membawa kepada penafsiran وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارِ juga harus diartikan orang yang melihat. Oleh karena Tuhan juga melihat, maka Ia juga melihat diri-Nya sendiri. Tuhan melihat diri-Nya sendiri, demikian argumen Asy'ariyah.

'Abd Al-Jabbar menolak penafsiran seperti itu. Argumen yang diajukannya, bahwa Tuhan memuji diri-Nya dan pujian itu ditujukan pada zatNya. Walaupun misalnya Tuhan memang tergolong zat yang melihat, namun penetapan terhadap pujian yang berbentuk peniadaan, akan mengurangi arti pujian. Ini tak boleh terjadi pada Tuhan. Lagi pula Tuhan bukanlah termasuk zat yang melihat dengan mata (*abṣār*), maka penafsiran tersebut tidak tepat.

Selanjutnya, Al-Juwaini mengajukan argumen lain bagi dapatnya Tuhan dilihat dengan mata kepala. Ayat 143 Surah Al-'Arāf yang berbunyi,

﴿ قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ ﴾ الاعراف : ١٤٣

menunjukkan kata-kata yang keluar, dari ucapan Nabi Musa sendiri "perlihatkan kepada saya" dan bukan merupakan permintaan kaummya. Nabi Musa adalah seorang Nabi pilihan Tuhan. Ia tidak mungkin meminta hal-hal yang mustahil. Dia merupakan Nabi yang *ma'ṣūm* (terjaga dari dosa), maka mengenai masalah agama, tak mungkin ia melakukan kesalahan fatal. Seandainya misalnya, permintaan itu benar datang dari kaumnya dan permintaan itu diketahui merupakan permintaan yang mustahil, pastilah ia mencemoohkannya, seperti kejadian tatkala mereka (Nabi Musa dan kaumnya) menyeberangi Sungai Nil, kaumnya meminta kepadanya membuatkan sebuah patung agar dijadikan Tuhan bagi mereka, maka Nabi Musa mencemooh mereka,

﴿ اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ﴾ الاعراف : ١٣٨

"Kamu sekalian memang kaum yang amat bodoh." (Al-A'rāf: 138)

Lain halnya dengan kejadian ini. Oleh karena Nabi Musa mengetahui bahwa melihat Tuhan bukan hal yang mustahil, maka dia tidak mencemoohkan mereka bahkan meluluskan permintaan mereka.

Adapun jawaban Tuhan dalam ayat 143 Surah Al- A'rāf ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ الاعراف : ١٤٣ yang dimaksudkannya ialah, bahwa Nabi Musa tidak dapat melihat Tuhan di dunia. Hal ini diakui Al-Juwaini sebagai kesalahan kecil yang diperbuat Nabi Musa. Ia sebagai manusia yang mempunyai keterbatasan akal, tidak mengetahui hal-hal yang gaib. Sedangkan masalah melihat Tuhan adalah merupakan dasar dan pokok agama yang telah diketahui Nabi Musa lewat wahyu yang diberikan Tuhan kepadanya.

Jawaban yang diberikan Abu Al-Huzail mengenai masalah bahwa permintaan datang dari Nabi Musa sendiri ialah, bahwa اَرِنِي (*ru'yah*) tidak berarti melihat, tetapi berarti mengetahui. Kata *rā'a* bila

disejajarkan dengan kata *naẓar* berarti pengetahuan (*'ilm*). Jadi ayat yang berbunyi, رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴿الاعراف : ١٤٣﴾ berarti "Ya Tuhanku, berilah aku pengetahuan agar aku bisa memikirkan-Mu." (Al-A'rāf: 7;143).

Jawaban yang diberikan oleh pengikut Mu'tazilah lainnya adalah permintaan datang dari kaum Nabi Musa. Bukti bahwa permintaan datang dari kaumnya dan bukan Nabi Musa sendiri ialah ayat 153 Surah Al-Nisā' yang ditujukan kepada Nabi Muhammad,

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَآءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ، فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً ﴿النسآء : ١٥٣﴾

Ayat 55 dalam Surah Al-Baqarah juga menyebutkan,

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً ﴿البقرة : ٥٥﴾

Di sini, jelaslah bahwa yang meminta melihat Tuhan bukan Nabi Musa sendiri, tetapi itu merupakan permintaan kaumnya. Ayat lain yang memperkuat pendapat ini ialah ayat ke-155 dalam Surah Al-A'rāf,

أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ مِنَّا ﴿الاعراف : ١٥٥﴾

Argumen kaum Asy'ariyah mengatakan bahwa, jika "melihat Tuhan" itu merupakan hal yang mustahil, mengapa Nabi Musa mau menyampaikannya kepada Tuhan. Tidak seperti ketika kaumnya meminta kepadanya agar membuatkan patung untuk dijadikan Tuhan bagi mereka, Nabi Musa menolak dan mencemooh mereka, karena ia mengetahui bahwa yang mereka minta adalah hal yang mustahil. Ini menandakan bahwa melihat Tuhan tidak mustahil.

Jawaban atas argumen seperti ini, diberikan oleh 'Abd Al-Jabbar bahwa, soal diluluskannya permintaan mereka atau tidak bukan

menyangkut soal mustahil atau tidaknya permintaan mereka. Bahwa diluluskannya permintaan melihat Tuhan karena argumen bagi penolakannya bisa diberikan langsung dari Tuhan, sendiri. Lain halnya permintaan membuat patung bagi mereka. Penolakannya tidak dapat diutarakan langsung dari Tuhan, sebab hal itu tidak diminta dari Tuhan. Jadi, soal diluluskannya permintaan mereka, agar mereka puas atas jawaban penolakan yang mereka dengar langsung dari Tuhan sendiri.

Selanjutnya, argumen yang diutarakan oleh Al-Juwaini ialah, Tuhan adalah *mawjūd* (yang ada). Tuhan *mawjūd* (ada) secara esensi (*żāti*). Segala sesuatu yang ada secara esensi tidak mustahil untuk bisa dilihat dengan mata kepala. Lain halnya dengan sesuatu yang ada secara *ḥāli* (keadaan) atau secara *'ardi* (*kaun*). Keadaan di sini, walaupun ada, tetapi tidak berdiri sendiri. Maka jika tidak menempel pada suatu esensi (*żāti*), takkan pernah dapat dilihat melalui indera mata.

Menghadapi argumen seperti ini, 'Abd Al-Jabbar mengatakan, bahwa tidak semua *mawjūd* bisa dilihat dengan mata kepala. Contohnya saja, beberapa keinginan dan kebencian (*irādat wa karāhat*) keduanya *mawjūd* tetapi tidak bisa dilihat.

Contoh yang diumpamakan Abd Al-Jabbar ini bagi Al-Juwaini tidak bisa diterima, sebab baginya keinginan dan kebencian bukan merupakan *mawjūd* secara *żāti* (esensi), tetapi *mawjūd* secara *'ardi* (keadaan). Dan segala sesuatu yang *mawjūd* secara *'ardi*, tidak mungkin bisa dilihat, kecuali setelah bergabung bersama zat. Agaknya 'Abd Al-Jabbar keliru memberi contoh. Barangkali penulis bisa turut pendapat, bahwa contoh bagi sesuatu yang *mawjūd* secara esensi yang tidak dapat dilihat dengan mata kepala seperti ruh dan jiwa. Di dalam ayat Alquran disebutkan,

يَآأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِى اِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً

﴿ الفجر : ٢٨-٢٧ ﴾

"Wahai jiwa (nafs) yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan penuh keridaan dan diridai." (Al-Fajr, 89: 27-28).

Andaikan jiwa (ruh) itu tidak ada secara *żāti* (esensi), tak mungkin Tuhan menyuruhnya kembali kepada-Nya.

Pada saat sekarang, semasa manusia berada di dunia, mereka tidak bisa melihat Tuhan, walaupun Tuhan *mawjūd* secara *żāti* (esensi), demikian lanjut 'Abd Al-Jabbar. Demikian pula nanti di akhirat. Manusia tetap tak bisa melihat-Nya, sebab hukum yang ada pada zat Tuhan tetap dan tidak berubah (membaharu), dari tak bisa dilihat menjadi bisa dilihat.

Selanjutnya, Al-Juwaini mengatakan, bahwa seperti halnya Tuhan melihat makhluk-Nya tanpa arah, maka Ia pun boleh dilihat tanpa arah.

Mu'tazilah tidak sependapat dengan Al-Juwaini. Mereka mengatakan, manusia melihat melalui indera mata. Melihat dengan indera, tidak bisa melihat sesuatu, kecuali jika sesuatu itu berada di depannya dan menempati suatu tempat. Oleh karena Tuhan tidak berada di hadapannya dan juga tidak menempati tempat, maka manusia tidak bisa melihat-Nya. Lain halnya, jika seseorang melihat dirinya sendiri secara esensi, namun cahaya memantulkan bayangannya di depan cermin. Bayangan dirinya itulah yang dilihatnya.

Argumen Asy'ariyah yang mengatakan, bahwa kita bisa melihat Tuhan tanpa bagaimana (*bilā kaifa*), seperti kita mengetahui-Nya tanpa bagaimana, ditolak kaum Mu'tazilah.

Peng-*qiyas*-an (penganalogian) seperti itu, tidak bisa diterima kaum Mu'tazilah. *Ru'yah* (melihat) lain dengan '*ilm* (pengetahuan), demikian kata 'Abd Al-Jabbar. Pengetahuan berkaitan dengan obyeknya, baik obyek itu *mawjūd,* maupun *ma'dūm* (tiada), baik obyek itu *qadīm* atau *ḥadis*, semuanya bisa diketahui. Tetapi *ru'yah* (melihat) tidak berkaitan, kecuali dengan sesuatu yang *mawjūd* (ada) dan nyata. Dan sesuatu yang *ma'dūm* atau abstrak, tidak dapat dilihat.

Agaknya 'Abd Al-Jabbar ingin mengatakan bahwa, karena Tuhan itu immateri, Ia bisa dijadikan obyek pengetahuan, tetapi tidak dapat dijadikan obyek penglihatan, sehingga bisa diketahui, tetapi tidak dapat dilihat dengan mata kepala, sebab melihat harus berkaitan dengan sesuatu yang materi.

Sehubungan dengan masalah melihat Tuhan ini, Al-Juwaini sepaham dengan Al-Asy'ari dan Maturidiyah dengan kedua cabangnya.

Dalam hal ini, Al-Asy'ari mengajukan argumen, bahwa yang tak dapat dilihat hanyalah sesuatu yang tak mempunyai *wujūd.* Yang mempunyai *wujūd,* mesti dapat dilihat. Tuhan ber*wujūd.* Oleh karenanya itu, Ia dapat dilihat. Selanjutnya, ia katakan bahwa Tuhan melihat apa yang ada dan dengan demikian melihat diri-Nya juga. Kalau Tuhan melihat diri-Nya, Ia akan dapat pula memperlihatkan diri sendiri.

Bagi Al-Baghdadi, manusia dapat melihat *accident* (*'ard*), karena manusia dapat membedakan antara putih dan hitam dan antara bersatu dan bercerai. Maut juga dapat dilihat, yaitu dengan melihat orang mati. Kalau *'ard* (*accident*) dapat dilihat, Tuhan juga dapat dilihat.

Argumen seperti ini tidak diterima oleh Al-Juwaini. Baginya, *'ard* (*accident*) karena tidak berdiri sendiri, tidak bisa dilihat, kecuali sesudah menempel pada zat. Dan karena Tuhan *mawjūd* secara *żāti* (essensi), maka Ia dapat dilihat.

Bagi Al-Maturidiyah, Tuhan dapat dilihat, karena Ia mempunyai *wujūd.* Bagi Al-Bazdawi, Tuhan dapat dilihat sunguh pun tidak mempunyai bentuk, tidak mengambil tempat dan tak terbatas.

Dari semua uraian di atas, dapat diketahui bahwa bagi Al-Juwaini sifat dapatnya Tuhan dilihat dengan mata, dikategorikan sebagai sifat *jā'iz,* yakni Tuhan boleh saja dilihat dengan mata dan itu pun bukan merupakan hal yang mustahil. Akan tetapi bagi Mu'tazilah, Tuhan mustahil dapat dilihat dengan mata, sebab Tuhan senantiasa mempunyai sifat *gāib* dan sifat itu tidak pernah berubah, walaupun keadaan dunia telah menjadi keadaan akhirat.

Argumen lain dikatakan bahwa, jika Tuhan bisa dilihat di surga, karena melihat Tuhan merupakan nikmat yang amat besar serta kebahagiaan yang tak ternilai di surga, berarti Tuhan merupakan selera yang mengasyikkan. Maha Suci Tuhan dari selera dan kerinduan (*musytahi ma'syūqan*).

b. Sifat-sifat *Fi'liyah* Tuhan

Sifat-sifat *fi'liyah* artinya, perbuatan Tuhan. Sifat-sifat ini adalah baharu. Sifat-sifat itu baru dikenakan pada zat Tuhan, setelah Tuhan berbuat. Dan bukan merupakan sifat-sifat *ma'nawiyah.* Dikatakan baharu, sebab

yang disebut dengan perbuatan ialah sesuatu yang pada mulanya tidak ada kemudian baru menjadi ada, seperti mencipta. Tuhan belum disebut sebagai Pencipta, sebelum Ia menciptakan alam. Ia tidak disebut Pemberi rizqi, sebelum Ia memberikan rizki kepada makhluk-Nya dan seterusnya. Dan biasanya, perbuatan-perbuatan seperti ini memberikan atribut —dalam arti bukan sifat *żātiyah* (*nafsiyah*) dan bukan sifat *ma'nawiyah*— kepada Tuhan, sehingga disebut dengan hasil perbuatan-Nya. Allah mencipta, maka Ia disebut Pencipta. Ia memberi rizki kepada makhluk-Nya, maka Ia disebut sebagai Pemberi rizki (*Al-Rāziq*), demikian seterusnya. Sifat perbuatan ini, boleh diperbuat dan boleh tidak diperbuat oleh Tuhan, maka sifat-sifat perbuatan ini boleh ada dan boleh tidak ada bagi Tuhan. Lain halnya dengan sifat-sifat *nafsiyah* dan *ma'nawiyah*. Sifat-sifat ini wajib ada pada Tuhan dan tidak boleh ditiadakan dari-Nya.

E. Hubungan antara Tuhan dan Manusia

1. Perbuatan Manusia

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di zaman modern telah banyak membawa perubahan besar dalam berbagai kehidupan manusia. Dinamika manusia yang selalu ingin maju akibat keyakinan seseorang mengenai hubungan perbuatannya dan Tuhan. Di dalam teologi, terdapat dua macam pendapat mengenainya. Pendapat pertama mengatakan bahwa perbuatan manusia telah ditentukan Tuhan semenjak *azali*, artinya manusia berbuat menurut ketentuan yang telah ditetapkan Tuhan jauh sebelum mereka ada. Dalam hal ini, manusia tidak bebas berbuat menurut kehendak dan kemauannya. Manusia hanya seperti wayang yang dijalankan oleh dalangnya yaitu Tuhan. Pendapat seperti ini di dalam teologi Islam disebut paham *Jabariyah*. Pendapat kedua mengatakan bahwa manusia mempunyai kebebasan berbuat, walaupun kebebasannya terbatas, sesuai dengan keterbatasan manusia. Artinya, manusia bebas menentukan kehendak dan perbuatannya, tetapi di dalam batas-batas tertentu. Dalam teologi Islam, paham seperti ini disebut paham *Qadariyah*.

Sebagai seorang pemikir muslim, pendapat Al-Juwaini tentang perbuatan manusia ini penting untuk diketahui. Bagaimana posisi Al-Juwaini mengenai pahamnya tentang perbuatan manusia dan hubungannya dengan Tuhan.

Dalam pembahasannya mengenai perbuatan manusia, di dalam bukunya *Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah*, Al-Juwaini mengatakan bahwa, dilihat dari satu sisi, manusia harus percaya bahwa tiada pencipta selain Tuhan, Tiada pencipta selain Dia. Semua makhluk yang ada di alam semesta ini adalah ciptaan Tuhan belaka. Barang siapa yang berkeyakinan bahwa ada pencipta lain selain Tuhan, maka keyakinannya ini merupakan dosa yang paling besar, sebab ia telah menyekutukan Tuhan dengan lain-Nya. Di dalam beberapa *nas* Alquran banyak disebutkan bahwa hanya Allah yang berhak menjadi pencipta. Demikian pula dengan perbuatan manusia, karena perbuatan manusia itu adalah makhluk Tuhan, pasti Tuhan yang menciptakannya. Dilihat dari sisi lain, di dalam kaidah tauhid yang telah dijelaskan pula oleh *nas* Alquran dan sunah Nabi, demikian lanjut Al-Juwaini. Bahwa manusia dituntut untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya di dunia semasa hidupnya di hadapan Tuhan. Mereka akan diganjar dengan pahala atau siksa nanti di akhirat, berdasarkan atas perbuatannya di masa hidupnya. Dalam hal ini, bisa diketahui bahwa manusia pasti mempunyai andil tersendiri di dalam merealisasikan perbuatannya. Akibatnya, ia harus dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya. Sungguh tidak adil rasanya, jika Tuhan meminta pertanggungjawaban manusia yang hanya secara terpaksa memperbuat perbuatan-perbuatan yang telah diciptakan Tuhan atasnya. Jika manusia berbuat atas perbuatan Tuhan secara terpaksa tanpa bisa menghindar atau memilih, lalu mereka dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan-perbuatan yang tak kuasa dihindarinya, maka itu sungguh merupakan pengadilan yang amat tidak bijaksana. Bila manusia tidak mempunyai efektifitas di dalam perbuatannya berarti semua syariat agama sudah tidak ada artinya sama sekali. Dan semua yang dibawa Rasul merupakan kebohongan yang paling besar. Di sisi lain lagi, di dalam sebuah perbuatan tidak mungkin terdapat dua daya, yakni daya Tuhan yang

qadīm dan daya manusia yang *ḥadīs*, sebab satu perbuatan tak bisa dibagi-bagi, artinya sebagian daya Tuhan dan sebagian daya manusia.

Untuk menghadapi problem seperti itu, pemikiran tentang adanya *kasb* (*acquisition*, perolehan) mutlak diperlukan. Tuhan telah menciptakan perbuatan, sedangkan manusia memperolehnya (*muktasib, acquirer*). Aktifitas manusia disebut *iktisāb* (perolehan) atau di dalam istilah teologi Islam disebut *kasb*.

Dari sini timbul pertanyaan, bagaimana konsep *kasb* menurut Al-Juwaini? Apakah *kasb* Al-Juwaini sama dengan konsep *kasb* menurut Al-Asy'ari? Apakah daya manusia di dalam konsep *kasb* Al-Juwaini tidak mempunyai efektifitas sama sekali? Jika daya manusia efektif di dalam per-*wujūd*-an suatu perbuatan, lalu apa arti Tuhan menciptakan perbuatan manusia? Jika daya Tuhan dan daya manusia sama-sama efektif di dalam me-*wujūd*-kan suatu perbuatan, apakah Al-Juwaini tidak konsekuen di dalam pendapatnya bahwa di dalam suatu perbuatan tidak mungkin terdapat dua daya yang sama-sama efektif. Bila tidak terdapat kontradiksi di dalam pendapatnya, lalu apa arti adanya daya Tuhan pada perbuatan manusia?

Sebelum meneruskan pembahasan mengenai pendapat Al-Juwaini tentang perbuatan manusia, baiklah kita tinjau pendapat Mu'tazilah mengenainya.

Al-Jubba'i menjelaskan, bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya. Manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Tuhan atas kehendak dan kemauannya sendiri. Daya (*istiṭā'ah*) untuk me-*wujūd*-kan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia, sebelum adanya perbuatan. Keterangan ini menimbulkan pertanyaan, siapakah yang menciptakan daya di dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan itu?

Jawaban atas pertanyaan itu dapat diperoleh dari keterangan yang diberikan oleh 'Abd Al-Jabbar, bahwa yang dimaksud dengan Tuhan membuat manusia sanggup me-*wujūd*-kan perbuatannya ialah bahwa Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia dan pada daya inilah bergantung *wujūd* perbuatan itu. Di dalam penjelasan ini,dapat diketahui bahwa yang menciptakan daya yang ada di dalam diri manusia

sebelum perbuatan ter-*wujud* adalah Tuhan.

Pendapat seperti ini terdapat di dalam pendapat Al-Juwaini. Ia mengatakan, bahwa daya manusia diciptakan Tuhan sesuai dengan gelar Tuhan sebagai Pencipta dan Pembuat. Perbuatan yang diperbuat manusia dengan mempergunakan dayanya yang baharu, terjadi karena terdapatnya daya tersebut. Tetapi perbuatan itu disandarkan pada Tuhan menurut ukuran (*taqdīran*) dan penciptaan (*khalqan*). Perbuatan tersebut terjadi karena perbuatan Tuhan yakni penciptaan daya pada manusia. Daya tersebut bukan merupakan perbuatan manusia. Daya itu hanya merupakan sifat manusia, lanjut Al-Juwaini. Daya itu milik Tuhan maka apa yang disandarkan kepada Tuhan sebagai suatu ukuran dan ciptaan (*taqdīran wa khalqan*). Tuhan memberi hak kepada hamba-Nya untuk memilih, maka manusia bebas mempergunakan daya yang diciptakan-Nya itu.

Selanjutnya, Al-Juwaini mengatakan, bahwa Tuhan menciptakan daya yang benar-benar diketahui-Nya di dalam diri manusia. Lalu Tuhan membekali manusia dengan pengetahuan-pengetahuan secara global. Manusia kemudian menjabarkan pengetahuan yang didapatnya secara rinci. Jika Tuhan menghendaki manusia berbuat sesuatu, maka Ia memberikan sebab-sebab terjadinya perbuatan itu, menimbulkan pilihan dan kehendak di dalam diri manusia. Tuhan mengetahui bahwa perbuatan akan terjadi sesuai dengan ukuran (*qadar*) yang diketahui-Nya. Maka terjadilah suatu perbuatan dengan daya yang diciptakan Tuhan dalam diri manusia sesuai dengan pengetahuan dan kehendak Tuhan. Hamba hanya tinggal memilih, sedangkan daya telah diciptakan Tuhan sejak semula (*ibtidā'an*). Daya itu disandarkan kepada Tuhan, karena Dialah yang menghendaki, mengetahui, menentukan, menciptakan dan melestarikannya, ditinjau dari segi hanya Dialah yang berhak menciptakannya.

Agaknya Al-Juwaini berpendapat, bahwa yang dimaksud dengan sebuah pernciptaan ialah penciptaan daya oleh Tuhan di dalam diri manusia sebelum terwujudnya suatu perbuatan. Di sini Al-Juwaini mengakui adanya daya awal sebelum perbuatan terjadi. Dan ketika perbuatan itu terjadi dalam kenyataan, manusia mempergunakan

dayanya yang baru sebagai penjabaran dari daya Tuhan yang diberikan secara awal.

Dari keterangan ini dapat diketahui bahwa daya manusia benar-benar efektif di dalam mewujudkan perbuatannya. Tetapi disini kembali timbul pertanyaan, apakah daya yang dipakai untuk mewujudkan perbuatan itu hanya semata-mata daya manusia sendiri ataukah daya Tuhan ikut mengambil bagian dalam mewujudkan perbuatan manusia itu?

Mu'tazilah mengatakan, bahwa perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan, demikian kata 'Abd Al-Jabbar. Perbuatan ialah apa yang dihasilkan dengan daya yang bersifat baharu. Selanjutnya 'Abd Al-Jabbar menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan "Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya" bukanlah berarti Tuhan membuat perbuatan yang telah dibuat manusia. Tuhan tidak mungkin dapat mewujudkan perbuatan yang telah diwujudkan oleh manusia. Agaknya 'Abd Al-Jabbar menolak paham bahwa dua daya dapat memberi efek kepada perbuatan yang satu lagi sama, demikian komentar Harun Nasution. Artinya, untuk tiap perbuatan hanya satu daya yang dapat memberi efek.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa bagi Mu'tazilah daya manusialah dan bukan daya Tuhan yang mewujudkan perbuatan manusia, demikian kata Harun Nasution. Daya Tuhan tidak mempunyai bagian dalam perwujudan perbuatan-perbuatan manusia. Perbuatan ini semata-mata diwujudkan oleh daya yang diciptakan Tuhan di dalam diri manusia.

Dari sini, dapat dipahami bahwa bagi Mu'tazilah, perbuatan manusia bukanlah perbuatan Tuhan dalam arti sebenarnya, tetapi hanya dalam arti kiasan. Atau dengan kata lain, manusia adalah pencipta perbuatan-perbuatannya. Selanjutnya Al-Asy'ari menuduh mereka telah tidak berhajat lagi pada Tuhan. Tuduhan yang sama datang dari Al-Maturidi.

Daya (*istiṭā'ah*) yang diciptakan Tuhan di dalam diri manusia sebelum perbuatan terjadi oleh sebagian kaum Mu'tazilah diinterpretasikan sebagai sehatnya anggota badan dan sempurnanya

dari cacat, sehingga bisa dipergunakan untuk melakukan perbuatan, demikian kata Sumamah bin Asyras. Demikian pula yang dikatakan oleh Al-Jubba'i dan Abu Hasyim bahwa daya yang ada sebelum perbuatan terwujud itu adalah daya tambahan atas kesehatan dan keselamatan anggota tubuh. Dengan adanya interpretasi seperti itu, dapat disimpulkan bahwa perbuatan manusia benar-benar terwujud semata-mata dengan dayanya yang baharu tanpa campur tangan daya Tuhan.

Agaknya pengertian seperti ini telah membuat Al-Juwaini menuduh mereka berpaham bahwa hamba Tuhan telah menjadi pencipta perbuatannya seorang diri (*infirād al-'abdi bi al-khalq*)

Menurut Al-Juwaini, sesuatu yang baharu didayakan dengan daya *qadīm* saat terjadinya, walaupun yang baru itu berkaitan dengan daya baharu. Selanjutnya ia katakan, bahwa sesuatu yang baharu itu didayakan (*maqdūr*) dan daya (*istiṭā'ah*) menyertai perbuatan.

Dari keterangan Al-Juwaini, diketahui bahwa baginya daya Tuhan ada bersama dengan perbuatan manusia ketika perbuatan itu terwujud. Keterangan sebelumnya menyatakan bahwa perbuatan manusia diperbuatnya dengan menggunakan dayanya yang baharu. Di sini timbul pertanyaan, apakah bagi Al-Juwaini, sebuah perbuatan bisa dilakukan dengan menggunakan dua daya sekaligus, yakni daya Tuhan dan daya manusia? Seperti telah disebut di atas, Al-Juwaini tidak sepaham bahwa satu perbuatan bisa diwujudkan dengan dua daya sekaligus, sebab yang satu tidak dibagi-bagi. Kalau demikian, daya siapakah yang lebih efektif dalam perwujudan suatu perbuatan? Menurut logika, daya Tuhan pasti lebih efektif dibanding dengan daya manusia yang lemah, sebab kekuasaan Tuhan mutlak tak terbatas. Atau, seperti data yang dikemukakan Al-Juwaini di dalam bukunya *Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah* bahwa daya manusia efektif di dalam mewujudkan perbuatannya, sedangkan dalam buku *Al-Irsyād*, ganti daya Tuhan yang efektif, apakah pendapat Al-Juwaini berubah-ubah, artinya apa yang dikemukakan di buku *Al-'Aqīdah* lain dengan ungkapannya di buku *Al-Irsyād*. Penafsiran seperti itu terdapat pada pendapat Muhammad Zahid Al-Kausari yang dikutip dari Raghib

Basya, bahwa pendapat Al-Juwaini yang ada di buku *Al-'Aqīdah* merupakan pendapat yang ditetapkan, karena buku tersebut merupakan buku yang lebih terakhir dari bukunya *Al-Irsyād.* Kalimat ini mengandung arti, bahwa pendapat Al-Juwaini yang ada di buku *Al-'Aqīdah* memang berbeda dengan pendapatnya yang ada di buku *Al-Irsyād.* Artinya, ketika ia menulis buku *Al-Irsyād,* ia mengutarakan pendapat bahwa daya Tuhan lebih efektif dibanding daya manusia yang menurutnya hanya berfungsi sebagai penetapan bentuk perbuatan (*isbāt al-ḥal*). Adapun ungkapan yang ada di buku *Al-'Aqīdah,* daya manusialah yang efektif di dalam me-*wujūd*-kan perbuatannya, karena ia diberi hak menentukan pilihan, memepergunakan daya yang telah diciptakan Tuhan di dalam dirinya dan menjabarkan pengetahuan yang diberikan Tuhan secara global agar direalisasikan dalam bentuk perbuatan. Benarkah pendapat Zahid Al-Kausari ini?

Di dalam memahami buku *Al-Irsyād,* tergambar seolah-olah Al-Juwaini mempunyai pendapat Jabariyah. Walaupun disebutkan bahwa daya manusia yang baharu mempunyai andil untuk me-*wujūd*-kan perbuatannya, namun dengan menyertakan daya Tuhan yang *qadīm* di saat perbuatan ter-*wujūd,* berarti bahwa daya Tuhanlah sebenarnya yang membuat perbuatan itu ter-*wujūd.* Argumen yang diajukannya bahwa *qudrah* (daya) Tuhan selalu berkaitan dengan *muta'alliq*nya (yakni *maqdūr* atau yang didayakan). Tuhan tak pernah disebut *Qadīr* (Maha Berkuasa) bila tak ada *maqdūr*-Nya (yang didayakan). Oleh karena Tuhan senantiasa *Qadīr* (Maha Berkuasa), maka *qudrah*-Nya (daya) senantiasa pula berkaitan dengan *maqdūr*-Nya (yang didayakan). Atau dengan ungkapan lain, ketika perbuatan manusia ter-*wujūd,* daya Tuhanlah yang menggerakkannya sebab tanpa daya Tuhan, manusia tak bisa berbuat apa-apa.

Manusia juga mempunyai efektifitas dalam perbuatan yang diperolehnya dan dayanya ada padanya.

الْعَبْدُ قَادِرٌ عَلَى كَسْبِهِ وَقُدْرَتُهُ ثَابِتَةٌ عَلَيْهِ

Bukti bahwa manusia mempunyai daya di dalam memperbuat perbuatannya ialah bahwa manusia mempunyai kehendak ketika me-

wujūd-kan perbuatannya. Ia bisa membedakan antara perbuatan yang secara terpaksa ia perbuat, yakni di kala ia menggigil atau gemetar dan perbuatan yang memang dikehendakinya. Sewaktu ia memperoleh perbuatan yang secara paksa ia lakukan seperti menggigil dan gemetar, ia sama sekali tidak menghendaki terjadinya perbuatan tersebut. Tetapi di kala ia menghendaki suatu perbuatan yang dipilihnya sendiri, jelas daya manusia di sini berperan. Selanjutnya ia katakan, bahwa daya baharu mengandung penetapan suatu keadaan terhadap apa yang telah didayakan Tuhan kepadanya (*al-maqdūr biha*). Keadaan itulah yang berkaitan dengan perintah dan larangan Tuhan atau syariat.

Dari sini diketahui bahwa bagi Al-Juwaini, perbuatan manusia ter-*wujūd* dengan daya Tuhan, sedangkan daya manusia hanya berfungsi untuk menetapkan bentuk perbuatan (*isbāt al-ḥal*). Inilah agaknya yang disebut *kasb*.

Adapun pemahaman yang ada di buku *Al-'Aqīdah,* sebagaimana kutipannya telah disebutkan di atas, membawa kepada pengertian paham (*free will* atau *free act*). Apakah benar pendapat Al-Juwaini berubah-ubah dari paham Jabariyah menjadi paham Qadariyah?

Perkiraan terdapatnya perubahan pendapat dari *Jabariyah* menjadi *Qadariyah* tidaklah benar. Kedua pendapat di kedua buku Al-Juwaini ini sebenarnya saling melengkapi dan bisa disatukan. Akan tetapi perpaduan ini tidaklah merupakan paham pertengahan antara Jabariyah dan Qadariyah, seperti kata Hodgson, tetapi pendapat Al-Juwaini sebenarnya adalah Qadariyah.

Pengertian yang bisa diambil dari seluruh penjelasan Al-Juwaini mengenai perbuatan manusia dan hubungannya dengan Tuhan sebagai berikut.

Seperti diketahui, bahwa definisi alam menurut Al-Juwaini adalah *jawhār* dan *'ard.* Pendefinisian ini membawa paham tentang teori atom. Telah dijelaskan dengan panjang lebar mengenai teori atom. Inti atom terjadi dari proton yang bermuatan positif (+) dan sifatnya pasif. Proton ini merupakan padatan yang dihasilkan dari zat (energi) Tuhan yang dilepas lalu berubah menjadi eter positif pasif, kemudian memadat membentuk proton. Selain proton, inti atom juga terdiri

dari elektron. Elektron selalu mengelilingi proton mengadakan substitusi (saling tarik, menarik) membentuk neutron. Elektron ini bermuatan negatif (-) dan sifatnya aktif, sebab selalu bergerak. Elektron merupakan pusaran yang semula berbentuk eter negatif yang terdiri dari zat (energi) Tuhan. Elektron yang selalu berpusar ini mendapat tambahan energi Tuhan yang diberikannya terus menerus. Dengan begitu, elektron ini senantiasa dikendalikan Tuhan dengan memberi tambahan energi. Akhirnya sampai kepada kesimpulan bahwa alam ini bersifat nisbi (relatif). Artinya, keberadaan alam selalu bergantung kepada keberadaan Tuhan.

Manusia merupakan bagian dari alam. Satu-satunya makhluk Tuhan yang diberi keistimewaan dari makhluk lainnya, yaitu dengan akal dan perasaan. Menurut fitrahnya, manusia bebas menentukan kehendak dan kemauannya sejalan dengan akal pikiran yang dimilikinya. Kehendak dan kemauannya ini yang kemudian bisa menentukan perbuatan (khusus bagi perbuatan yang disengaja dan di dalam batas kemampuannya sebagai manusia)

Dihubungkan dengan teori atom, segala gerak dan perbuatan manusia selalu dipantau Tuhan dengan memberinya energi terus menerus. Energi ini adalah elektron yang selalu mengelilingi proton. Dalam hal ini, Tuhan tidak mengarahkan perbuatan manusia. Manusia bebas memiliki dan menentukan perbuatan apa saja yang dikehendakinya. Akan tetapi, kebebasan manusia hanya terbatas pada apa yang telah didayakan Tuhan. Artinya, manusia tidak bisa menggunakan dan mengarahkan daya yang diperolehnya untuk sesuatu yang berada di luar kemampuannya sebagai manusia. Ketentuan untuk mengarahkan ini akan membawa dampak bagi pertanggung-jawaban manusia di depan Tuhan. Jika akhirnya terwujud perbuatan yang tidak dikehendakinya, misalnya terjadinya kecelakaan padahal ia sudah sangat berhati-hati, bukan berarti Tuhan sengaja mencelakakannya. Tetapi boleh jadi kehati-hatiannya kurang memenuhi syarat atau boleh jadi sopir mobil yang melanggarnya sedang mengantuk, atau boleh juga mesin mobil yang melanggarnya rusak atau remnya blong. Kejadian inilah yang dinamakan takdir.

Khusus untuk perbuatan yang disengaja ini, Al-Juwaini memberikan contoh kongkrit. Seperti seorang hamba sahaya yang membelanjakan harta tuannya. Jika sang tuan tidak mengizinkan hartanya dibelanjakan oleh sang hamba, ia tidak memberikan uang itu kepadanya. Ketika sang tuan memberinya izin, ia memberikan uang itu kepada hambanya dan ia bebas membelanjakannya, bebas menurut kehendak dan kemauannya. Kebebasannya disertai dengan beberapa peraturan yang dibuat oleh sang tuan. Bila sang hamba mentaati tata-tertib yang diberikan sang tuan, ia akan mendapat imbalan yang menyenangkan. Namun sebaliknya, jika sang hamba melanggar peraturan dan tata-tertib yang dibuat tuannya, ia diancam akan disiksa.

Contoh yang lebih kongkrit lagi bisa diumpamakan dengan aliran listrik. Pusat listrik (pembangkit listrik tenaga air/uap/udara) merupakan kumpulan tenaga yang dapat menyalur ke segenap arah. Dengan menggunakan tenaga listrik, siapa pun bisa memakainya untuk apa saja yang dikehendakinya, untuk menyeterika, menyetel teve, radio, *tape recorder*, menghidupkan lampu, video, kulkas, *rice cooker*, komputer, mesin cuci dan lain sebagainya. Tergantung dari kemauan dan kehendak pemakainya. Akan tetapi, kebebasan memakai ini, terbatas pada hal-hal yang berkaitan dengan listrik dan kapasitas dayanya. Di luar itu, ia tidak bisa berbuat apa-apa, misalnya menggunakan tenaga listrik untuk membuat manusia. Pemakaian listrik ini ada aturannya. Jika ia salah menggunakannya, bisa mendatangkan malapetaka dan bahaya dan bila ia benar dan berhati-hati menggunakannya, ia akan mengambil manfaat yang amat banyak darinya. Tanpa adanya tenaga listrik, manusia tidak bisa berbuat apa-apa. Terjadinya kecelakaan, konsleting atau manfaat tergantung kepada pemakai lsitrik.

Penjelasan seperti ini membawa pada pengertian tentang *qadā* dan *qadar* Tuhan. Dari uraian di atas, bisa diketahui bahwa *qadā* berarti ketentuan Tuhan, artinya bila seseorang ingin menjadi dokter, ia harus mencapai nilai rata-rata tujuh. Bila ada seseorang yang ingin menjadi dokter, lalu ia berusaha sekuat tenaga dan pikirannya, namun akhirnya ia gagal menjadi dokter. Kesalahan bukan terletak pada pengetahuan dan ketentuan Tuhan, tetapi kesalahan ada pada dirinya

sendiri; yaitu salah perhitungan. Inilah yang disebut dengan takdir. Salah perhitungan ini telah diketahui Tuhan sejak azali, tetapi apa yang telah diketahui Tuhan tidaklah menjadi sebab kegagalan. Artinya, Tuhan tidak memaksakan kegagalan kepadanya. Hal ini disebutkan di dalam Surah Al-Ra'd ayat ke-11 yang berbunyi,

﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ﴾ الرعد : ١١

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa Al-Juwaini tidak berpendapat Jabariyah, tetapi Qadariyah. Yang dimaksud dengan istilah Qadariyah menurut Al-Juwaini di sini tidak sama dengan pengertian Qadariyah menurut kaum Mu'tazilah. Qadariyah di sini bukan berarti manusia mempunyai kekuasaan dalam menciptakan perbuatan-perbuatannya sendiri dan bebas menentukan kehendaknya. Qadariyah di sini berarti bahwa manusia bebas mengarahkan daya yang didapat dari Tuhan untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya sesuai dengan kehendak dan kemauannya.

Jika Al-Juwaini berpaham Qadariyah sebagaimana hasil kesimpulan di atas, timbul pertanyaan baru. Apa yang dimaksud dengan ungkapan Al-Juwaini, bahwa Tuhan menciptakan perbuatan manusia? Istilah menciptakan bisa membawa paham bahwa perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan, maka manusia hanya membuat dan menjalani perbuatan yang telah diciptakan Tuhan atasnya. Paham seperti ini mengacu pada paham *Jabariyah.*

Agar tidak terdapat kontradiksi di dalam pendapatnya, Al-Juwaini mengadakan interpretasi tentang "penciptaan" Ialah bahwa Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia sebelum terjadinya perbuatan. Daya itu bersifat *'ardi* (*accident*) dan setiap *'ard* tidak kekal, demikian menurut Al-Juwaini. Jadi, karena *'ard* sifatnya tidak kekal اَلعَرْضُ لَا يَبْقَى tidak bisa digunakan untuk mewujudkan berbagai macam perbuatan. Untuk terwujudnya suatu perbuatan, harus ada daya Tuhan yang menyertainya.

Al-Juwaini membawakan bukti bahwa Tuhan adalah pencipta perbuatan manusia (khusus berarti penciptaan daya di dalam diri manusia) ialah bahwa Tuhan benar-benar mengetahui perbuatan manusia secara rinci. Manusia tidak dikatakan sebagai pencipta perbuatannya, sebab kadang-kadang ia tidak mengetahui dan tidak menyadari adanya perbuatan yang sedang diperbuatnya. Seperti misalnya, ia makan dan minum sewaktu sedang mabuk atau membalikkan tubuhnya ketika ia sedang tidur, ia berbicara sewaktu mengigau dan lain-lainnya. Perbuatan-perbuatan seperti itu, jelas bukan manusia sendiri yang menciptakannya, tetapi Tuhanlah yang menciptakannya, sebab Ia mengetahui segala perbuatan yang diperbuat hamba-Nya.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa manusia di dalam pandangan Al-Juwaini hanya berperan untuk mengarahkan daya untuk me-*wujūd*-kan perbuatan-perbuatan yang dikehendakinya, sedangkan daya untuk me-*wujūd*-kan perbuatan itu dengan menggunakan daya Tuhan. Hal ini terjadi sebab Tuhan senantiasa memberi tambahan energi kepada manusia. Pendapat seperti ini, bisa ditemukan pada pendapat Mu'ammar bin 'Ibad Al-Sulami dan Usman Al-Jahiz, pemuka Mu'tazilah. Mereka mengatakan, bahwa manusia tidak berperan apa pun dalam perbuatannya, kecuali kehendak, karena manusia hanya bersifat *nisbi* (relatif) dan *jawāz* (keniscayaan) yakni, *mumkin* (boleh ada dan boleh tidak ada), sedangkan *jawāz* merupakan hukum alami negatif طَبِيْعَةٌ عَدَمِيَّةٌ, bagaimana mungkin manusia dikatakan sebagai pencipta sebenarnya dari perbuatan-perbuatannya? Demikian komentar Al-Syahrastani ketika membicarakan pendapat Al-Juwaini.

Di samping daya, ada hal-hal lain yang menunjang bagi terwujudnya suatu perbuatan, demikian menurut Al-Juwaini. Hal-hal lain itu berbentuk sarana dan sebab-sebab terlaksananya suatu perbuatan. Bila Tuhan menghendaki seseorang berbuat kebaikan, Ia membekalinya dengan akal sehat, menyempunakan wawasannya, memberinya hati yang bersih, luas pandangan, Tuhan menghilangkan rintangan, memudahkan jalan menuju kebaikan dan lain sebagainya.

Tetapi jika Tuhan menghendaki seseorang berbuat kejahatan, Tuhan membekalinya dengan hati dengki, iri, hasud, watak yang buruk, suka berbuat curang, suka mengumbar nafsu syahwat, berada di lingkungan kejahatan dan lain-lainnya yang termasuk sarana yang tersedia bagi lancarnya tindak kejahatan.

Suatu perbuatan bisa terlaksana dengan mulus, karena ditunjang oleh sarana-sarana. Sarana-sarana itu merupakan sebab terjadinya atau tidaknya suatu perbuatan. Oleh karena Tuhan yang mempersiapkan sarana-sarana itu, maka semuanya kembali kepada sebab yang paling awal yaitu Tuhan.

Agaknya yang dimaksud Al-Juwaini dengan sarana-sarana itu adalah kejadian hukum alam yang tak bisa dihindari manusia. Kebebasan manusia sebenarnya hanyalah memilih hukum alam mana yang akan ditempuh dan diturutinya, demikian kata Harun Nasution. Hukum alam pada hakikatnya merupakan kehendak dan kekuasaan Tuhan yang tak dapat dilawan dan ditentang manusia.

Agaknya Al-Juwaini menginterpretasikan "kehendak Tuhan" sebagai sarana bagi mulusnya suatu perbuatan manusia. Dari sini, jelaslah bahwa ketika manusia menghendaki berbuat sesuatu, kehendak timbul dari dirinya sendiri. Kehendak itu timbul karena ditunjang oleh sarana-sarana atau sebab-sebab yang ada. Dan sebab yang paling awal ialah Tuhan, demikian kata Al-Syahrastani.

Jadi, *qudrah ḥadīsah* yang berperan mewujudkan perbuatan menurut Al-Juwaini, tiada lain yang dimaksud ialah kehendak manusia. Kehendak mereka tidak dirampas Tuhan seperti dikatakannya, bahwa setiap *mukallaf* (orang yang diberi beban syariat) kuasa untuk beriman. Tuhan tidak merampas kekuasaannya (yakni kehendaknya) untuk beriman.

Dilihat secara umum, *kasb* Al-Juwaini tidak berbeda dari konsep *kasb* menurut Al-Asy'ari. Perbedaan hanya timbul pada ada dan tidaknya intrerpretasi mengenai ciptaan Tuhan dan kehendak Tuhan. Pemakaian istilah ciptaan Tuhan dan kehendak Tuhan menurut Al-Asy'ari tanpa interpretasi membawa kepada kesimpulan pengertian *kasb* cenderung ke paham Jabariyah. Sedangkan menurut Al-Juwaini, kedua istilah itu

diinterpretasikan lebih jauh, sehingga membawa kesimpulan kepada pemahaman Qadariyah. Keterangan lebih jelas di ungkapkan lebih lanjut.

Arti *iktisāb* menurut Al-Asy'ari ialah, bahwa sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan (*kasb*) bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul. Penjelasan yang sama terdapat di dalam bukunya yang lain yang menjelaskan arti kata *kasb* bahwa sesuatu timbul dari *al-muktasib* (yang memperoleh) dengan perantaraan daya yang diciptakan. Pengertian tentang kepasifan manusia dalam *kasb* Al-Asy'ari timbul akibat pemakaian kata "daya yang diciptakan", demikian kata Harun Nasution. Dalam hal ini, manusia tidak dapat berbuat apa-apa tanpa adanya daya yang diciptakan Tuhan di dalam dirinya, sedangkan manusia hanya memperoleh daya yang diciptakan Tuhan di dalam dirinya, baru bisa mewujudkan perbuatannya.

Perlu diketahui, bahwa pengertian daya bagi Al-Asy'ari, bukanlah daya yang ada sebelum perbuatan terwujud, tetapi kekuatan yang timbul dan terkumpul bersamaan dengan timbulnya suatu perbuatan. Dengan adanya pengertian daya seperti ini, jelaslah bahwa daya manusia sama sekali tidak mempunyai fungsi ketika me-*wujūd*-kan perbuatannya, sebab perbuatan timbul disebabkan oleh daya ciptaan Tuhan. Dalam hal ini, manusia hanya berfungsi sebagai wadah jasmani bagi perbuatan Tuhan, sebab perbuatan ter-*wujūd,* karena adanya kekuatan atau daya Tuhan. Ini menimbulkan pengertian bahwa perbuatan manusia pada hakikatnya adalah perbuatan Tuhan yang mengambil tempat pada tubuh manusia.

Argumen yang mendukung pengertian bahwa perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan ialah ketika Al-Asy'ari membawakan ayat Alquran yang berbunyi,

وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿ الصفات : ٩٦ ﴾

"Tuhan menciptakanmu dan apa yang kamu perbuat." (Aṣ-Ṣāffāt: 96)

Ayat ini tidak berarti apa yang kamu buat sebab ayat lain mendukung pengertian pertama yaitu ayat yang berbunyi,

﴿ جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ ﴾ الواقعة : 24

"Balasan bagi apa yang mereka perbuat." (Al-Wāqi'ah, 56:24)

Jadi تَعْمَلُوْنَ bukanlah berarti apa yang kamu buat, tetapi berarti apa yang kamu perbuat.

Berdasarkan ayat ini, jelas bahwa perbuatan manusia merupakan ciptaan Tuhan, demikian kata Al-Asy'ari. Oleh karena Tuhan adalah Pencipta perbuatan manusia, maka Dia pulalah yang mendayakannya, sehingga terwujud suatu perbuatan. Tiada pembuat perbuatan manusia sebenarnya, kecuali Tuhan, lanjutnya. Oleh karena itu, hanya Tuhanlah yang berkuasa atasnya, sebab perbuatan manusia itu Dia yang me-*wujūd*-kannya.

Jawaban atas pertanyaan, mengapa *kasb* terjadi bukan dari mansia sendiri, tetapi harus Tuhan yang memberinya perolehan. Oleh Al-Asy'ari dikatakan, bahwa suatu perbuatan harus ada pembuat sebenarnya, sebab suatu perbuatan senantiasa membutuhkan pada pembuat. Jisim tidak mungkin menjadi pembuat sebenarnya dari perbuatan. Orang yang hanya mendapat perolehan dari perbuatan , tidak bisa menjadi pembuat sebenarnya dari apa yang hanya diperolehnya. Maka karena perbuatan itu hanya berupa perolehan, harus ada yang memberikannya sebenarnya, yaitu Tuhan.

Keterangan lebih lanjut mendukung pengertian di atas, bahwa kalimat yang berbunyi, اكْتَسَبَ الإيمَانْ berarti manusia beriman dengan kekuatan yang diciptakan, tanpa adanya sebutan, bahwa ia memperoleh sesuatu dengan sebenarnya. Dan yang menjadi pembuat sebenarnya adalah Tuhan semesta alam.

Penjelasan ini memperkuat kesimpulan, bahwa daya manusia sama sekali tidak efektif dalam mewujudkan perbuatannya, sebab pada hakikatnya Tuhanlah yang menjadi Pembuat perbuatan manusia yang sebenarnya, sedangkan manusia hanya merupakan pembuat *mājazi* (tidak sebenarnya).

Meskipun Al-Asy'ari mengadakan perbedaan antara gerakan tidak disengaja *(ḥarakah idṭirāriyah)* seperti gemetar atau menggigil

kedinginan dan gerakan yang disengaja atau perolehan (*kasbiyah*), seperti duduk, berdiri dan lain-lainnya yang termasuk perbuatan yang disengaja, namun keduanya adalah ciptaan Tuhan.

Seperti telah disebutkan di atas, bahwa pendapat seperti itu, terdapat pada pendapat Al-Juwaini, hanya bedanya Al-Juwaini menginterpretasikan kata ciptaan Tuhan dengan daya awal yang ada di dalam diri manusia sebelum perbuatan terwujud sedangkan Al-Asy'ari tidak menginterpretasikannya sama sekali.

Jadi, dalam hal ini, Al-Juwaini mengakui adanya daya awal ciptaan Tuhan sebelum perbuatan terjadi, sekaligus mengakui adanya daya Tuhan yang ada bersama-sama ketika perbuatan terwujud. Agaknya yang dimaksud dengan daya awal bagi Al-Juwaini ialah potensi yang ada di dalam tubuh manusia, seperti terdapatnya kesehatan tubuh, anggota tubuh dan lain-lainnya, tetapi potensi ini bersifat *'ardi* (*accidental*) dan *'ard* baginya tidak kekal الْعَرْضُ لاَ يَبْقَى. Potensi tidak akan mempunyai arti bila tidak ditunjang oleh energi yang diberikan langsung oleh Tuhan. Energi ini adalah daya Tuhan yang menyertai perbuatan manusia ketika ter-*wujūd*.

Pendapat yang menunjang terdapatnya pengertian *Jabariyah* pada konsep Al-Asy'ari adalah pendapatnya mengenai kehendak Tuhan. Al-Asy'ari menegaskan bahwa Tuhan menghendaki segala apa yang mungkin dikehendaki,

اِنَّ اللهَ مُرِيْدٌ لِكُلِّ شَيْءٍ يَجُوْزُ اَنْ يُرَادَ

Dalil yang mendukung pendapatnya ini ialah ayat yang berbunyi,

وَمَا تَشَاؤُوْنَ اِلاَّ اَنْ يَشَاءَ اللهُ

"Manusia tak bisa menghendaki sesuatu, kecuali jika Allah menghendaki manusia supaya menghendaki sesuatu itu." (Al-Insān/Al-Dahr, 76: 30)

Harun Nasution memberikan contoh, bahwa seseorang tidak bisa menghendaki pergi ke Mekkah, kecuali jika Tuhan menghendakinya supaya pergi ke Mekkah. Ini jelas mengandung arti, bahwa kehendak manusia satu dengan kehendak Tuhan, demikian lanjut Harun

Nasution. Dan bahwa kehendak yang ada di dalam diri manusia sebenarnya tidak lain dari kehendak Tuhan.

Selanjutnya Al-Asy'ari memberikan penjelasan mengenai apa yang dimaksud dengan kehendak Tuhan sama dengan kehendak manusia ialah, bahwa setiap sesuatu yang baru adalah makhluk ciptaan Tuhan. Mustahil Tuhan memperbuat sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya. Dengan begitu, mustahil pula sesuatu itu terjadi dari yang selain Tuhan tanpa dikehendaki Tuhan, sebab Dialah Pembuat segala-galanya. Keterangan lain memperkuat pendapat ini, bahwa jika Tuhan menghendaki sesuatu, maka terjadilah, tetapi jika Tuhan tidak menghendaki sesuatu, maka tidak terjadi.

Setelah mempelajari pendapat Al-Asy'ari tentang *kasb*, bisa disimpulkan, bahwa perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan dalam arti sebenarnya, sebab perbuatan itu ciptaan Tuhan dan dengan menggunakan daya serta kehendak Tuhan.

Menurut Al-Juwaini seperti telah disebutkan, kehendak Tuhan sama dengan kehendak manusia diinterpretasikan sebagai Tuhan memberikan sebab-sebab dan sarana yang menunjang timbulnya perbuatan, sedangkan kehendak untuk memilih perbuatan timbul dari dalam diri manusia sendiri, sesuai dengan sifat dasar manusia yang mempunyai akal pikiran dan perasaan.

Tanpa adanya interpretasi tentang kehendak dan ciptaan Tuhan, konsep *kasb* Al-Asy'ari mengacu pada pemahaman *Jabariyah*, sedangkan dengan adanya interpretasi dari keduanya, *kasb* Al-Juwaini mengacu pada pemahaman *Qadariyah*.

Bagi Maturidiyah, perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan. Sehubungan dengan ini, Al-Maturidi menyebut adanya dua perbuatan. Perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia dan pemakaian daya itu sendiri merupakan perbuatan manusia. Daya diciptakan bersama-sama dengan perbuatan, demikian lanjut Al-Maturidi.

Perbedaan antara ungkapan penciptaan daya oleh Tuhan dan pemakaian daya oleh manusia membawa pengertian bahwa daya yang diciptakan adalah daya Tuhan dan bukan daya manusia. Manusia hanya

mempunyai wewenang memakai daya yang telah diciptakan itu untuk mewujudkan perbuatan. Keterangan lebih lanjut bahwa daya yang diciptakan itu ada bersama-sama dengan perbuatan, menghilangkan arti perbuatan manusia dalam memakai daya ciptaan Tuhan.

Agar tidak terjadi kesalahpahaman bahwa Al-Maturidi menganut paham *Jabariyah*, ia memberikan penjelasan lebih lanjut. Bahwa perbuatan manusia dalam arti sebenarnya dan bukan dalam arti kiasan. Pemberian upah dan hukuman didasarkan atas pemakaian daya yang diciptakan.

Meskipun Al-Maturidi berupaya memberikan penjelasan lanjutan, pengertian dari pendapatnya tetap kabur. Pendapat ini bisa dijelaskan sebagai berikut.

Di dalam perbuatan manusia terdapat perbuatan Tuhan yang mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia. Daya itu ada bersama-sama dengan perbuatan. Ini berarti bahwa ketika manusia mewujudkan perbuatannya, ia memakai daya ciptaan Tuhan. Jadi, pemakaian daya oleh manusia di sini bukan berarti ia memakai dayanya sendiri yang baharu, tetapi memakai daya Tuhan yang diciptakan di dalam dirinya. Jadi, yang sebenarnya keterangan bahwa pemakaian daya tersebut oleh manusia memberinya efek pada hukuman dan pahala serta keterangan manusia berbuat dalam arti kiasan, sudah tidak ada artinya lagi.

Ungkapan daya yang diciptakan Tuhan, adanya perbedaan antara perbuatan Tuhan yang berbentuk penciptaan daya dalam diri manusia dan perbuatan manusia yang berbentuk pemakaian daya oleh manusia serta daya diciptakan bersama-sama dengan perbuatan, semuanya mengacu pada pengertian bahwa Tuhanlah yang memperbuat perbuatan manusia dan bukan manusia itu sendiri.

Adapun ungkapan pemakaian daya oleh manusia memberinya efek pada pahala dan dosa dan perbuatan manusia adalah perbuatan dalam arti sebenarnya dan bukan dalam arti kiasan, membawa pengertian adanya andil manusia dalam mewujudkan perbuatan.

Kedua pernyataan yang berlawanan ini, sering mengaburkan pemahaman orang mengenainya. Harun Nasution berkesimpulan

bahwa bagi Al-Maturidi, perbuatan manusia diwujudi oleh manusia sendiri.

Untuk mengetahui pendapat Al-Maturidi lebih jelas, perlu diketahui paham kehendak menurutnya. Kehendak siapakah yang berlaku, ketika perbuatan manusia mengambil wujud? Kehendak manusiakah atau kehendak Tuhan.

Di dalam bukunya, *Syarḥ Al-Fiqh Al-Akbār*, Al-Maturidi menjelaskan, bahwa kemauan manusia adalah sebenarnya kemauan Tuhan. Ini berarti, bahwa perbuatan manusia mempunyai *wujūd* atas kehendak Tuhan dan bukan atas kehendak manusia, kata Harun Nasution. Kehendak manusia dan kehendak Tuhan adalah satu. Dengan penjelasan seperti ini, dapat menguatkan pendapat bahwa bagi Al-Maturidi, perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan, sebab ketika menusia me-*wujūd*-kan perbuatannya, ia memakai daya dan kemauan Tuhan.

Walaupun ungkapan kehendak manusia adalah kehendak Tuhan ini dibawa ke dalam paham *masyi'ah* dan *riḍa* (kemauan dan kerelaan) yang artinya bahwa manusia melakukan segala perbuatan baik dan buruk atas kemauan Tuhan, tetapi tidak selamanya dengan kerelaan hati Tuhan, namun kebebasan manusia untuk memilih perbuatan yang disukai dan tidak disukai Tuhan, tetap tidak ada artinya sama sekali. Sebab bagaimanapun, ia tetap memakai daya dan kehendak Tuhan ketika mewujudkan perbuatannya. Dapatkah diterima pendapat, bahwa Tuhan tidak merelakan perbuatan itu dilakukan oleh manusia, padahal perbuatan itu terwujud dengan memakai daya-Nya dan atas kehendak-Nya? Jadi kesimpulannya, walaupun Al-Maturidi mencoba memadukan antara paham Tuhan yang menciptakan perbuatan manusia dan paham tentang kebebasan manusia dalam mewujudkan perbuatannya, tetapi tetap berakhir pada kesimpulan, bahwa perbuatan manusia adalah ciptaan dan perbuatan Tuhan dalam arti sebenarnya.

Bagi Maturidiyah Bukhara yang diwakili oleh Al-Bazdawi, pendapat tentang perbuatan manusia pada prinsipnya tidak berbeda dari pendapat Al-Maturidi. Perbedaan hanya terdapat pada istilah. Bahwa perbuatan Tuhan mengambil bentuk penciptaan perbuatan itu dan perbuatan

manusia mengambil bentuk melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan atasnya. Atau ia memakai istilah *maf'ūl* bagi perbuatan ciptaan Tuhan dan *fā'il* bagi perbuatan manusia. Perwujudan perbuatan manusia terjadi, karena adanya daya Tuhan untuk mewujudkan, sedangkan daya manusia hanya untuk melakukan perbuatan itu. Daya untuk mewujudkan perbuatan itu diciptakan Tuhan bersama-sama dengan perbuatan.

Mengenai paham kehendak juga tidak berbeda dari pendapat Al-Maturidi bahwa kemauan manusia adalah kemauan Tuhan.

Dengan adanya paham bahwa perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan dan dengan memakai daya serta kehendak Tuhan, maka di dalam konsep perbuatan manusia menurut Al-Bazdawi merupakan perbuatan Tuhan dalam arti sebenarnya dan bukan dalam arti kiasan. Atau dengan kata lain, paham tentang perbuatan manusia bagi Maturidiyah dengan kedua cabangnya mengacu kepada pemahaman Jabariyah seperti halnya pendapat Al-Asy'ari.

Dari seluruh perbandingan mengenai paham perbuatan manusia, dapat diketahui bahwa sebenarnya Al-Juwaini bertindak sebagai komentator atau penafsir bagi paham Ahl Al-Sunnah yaitu Asy'ariyah dan Maturidiyah mengenai *kasb*, tetapi penafsiran yang dihasilkannya membawa kepada paham Qadariyah (*free will* atau *free act*). Walaupun paham Qadariyah menurut Al-Juwaini berbeda dari pemahaman Mu'tazilah mengenainya, namun pemahaman tentang kebebasan manusia dalam memilih perbuatannya ada dalam pendapatnya. Pendapat Mu'tazilah karena terlalu bebas dan radikal, sampai-sampai mereka berpendapat bahwa manusia sendirilah yang menciptakan perbuatannya tanpa campur tangan Tuhan. Di dalam mewujudkan suatu perbuatan, yang efektif hanya satu daya, yaitu daya manusia, demikian menurut Mu'tazilah. Pendapat seperti ini bisa mengacu pada paham *tafwīd* (تَفْوِيْض) orang Barat bahwa manusia sudah tidak membutuhkan hadirnya Tuhan sama sekali di dalam mewujudkan perbuatannya.

Perbedaan pendapat antara Al-Juwaini dan Mu'tazilah mengenai perbuatan manusia sangat jelas. Menurut Al-Juwaini, daya Tuhan selain

telah diciptakan sebelum perbuatan terjadi juga daya Tuhan ada bersama-sama dengan perbuatan ketika perbuatan itu teri. Hal ini menunjukkan bahwa bagi Al-Juwaini, Tuhan telah menciptakan daya di dalam diri manusia yang berupa potensi, namun karena daya adalah *'ard* dan *'ard* tidak kekal dan selalu berubah, maka pengubahnya adalah Tuhan. Dengan selalu memberikan energi-Nya, Tuhan mengubah keadaan. Di antara keadaan yang berubah ini adalah perbuatan manusia. Jadi, daya Tuhan ada sebelum dan ketika perbuatan terwujud.

Menurut Mu'tazilah, daya Tuhan diciptakan di dalam diri manusia sebelum perbuatan terwujud. Dan ketika perbuatan terwujud, daya manusia yang baharulah yang berperan mewujudkannya, sehingga manusia disebut dengan pencipta perbuatannya. Sehubungan dengan masalah ini, Abu Al-Huzail Al-'Allaf mengatakan bahwa *istiṭā'ah* (daya) adalah salah satu *'ard* dari beberapa *a'rad* yang bukan keselamatan dan bukan kesehatan tubuh. Lalu ia membedakan antara perbuatan hati (*af'al al-qulūb*) dan perbuatan anggota badan (*af'al al-jawāriḥ*). Terwujudnya perbuatan hati takkan bisa terjadi dari manusia tanpa adanya *qudrah* (daya) yang menyertainya. *Istiṭa'ah* ada bersama-sama perbuatan ketika ter-*wujūd.* Hal seperti itu bisa pula terjadi pada perbuatan anggota tubuh, tetapi adanya *qudrah* atau *istiṭā'ah* (daya) mendahului perbuatan, artinya sebelum perbuatan terwujud nyata. Manusia memperbuat perbuatannya dengan memakai daya itu pada keadaan pertama, walaupun belum terwujud perbuatan dalam kenyataan pada keadaan kedua. Ketika perbuatan itu terwujud dalam kenyataan, itu merupakan perbuatan manusia sendiri. Lain halnya dengan terjadinya warna, rasa, bau dan lain-lainnya yang tidak diketahui cara terjadinya, semua merupakan ciptaan Tuhan dan bukan merupakan perbuatan manusia.

Dari keterangan ini, jelas bahwa yang dimaksud dengan *qudrah* atau *istiṭā'ah* di sini adalah daya Tuhan dan daya itu ada sebelum perbuatan ter-*wujūd.* Dan ketika perbuatan terwujud, manusia memakai dayanya sendiri.

Pernyataan yang sama dikatakan oleh Bisyr bin Al-Mu'tamir, "saya tidak mengatakan, bahwa *istiṭā'ah* itu ada pada keadaan pertama, dan

tidak ada pada keadaan kedua, tetapi saya katakan, bahwa manusia berbuat dan perbuatan itu hanya ada pada keadaan kedua." Al-Nazzam juga mengatakan, bahwa pada hakikatnya manusia terdiri dari dua unsur, jiwa dan roh, sedangkan badan merupakan alat dan tempatnya. Roh mempunyai kekuatan, daya, kehidupan dan kehendak. Roh itu mendayakan dirinya sendiri dan *istiṭā'ah* ada sebelum perbuatan. Keterangan yang sama juga datang dari Al-Jubba'i dan Abu Hasyim yang mengatakan, bahwa perbuatan itu merupakan ciptaan dan buatan manusia, demikian pula baik, buruk, ketaatan dan maksiat, semua bergantung kepadanya dan *istiṭā'ah* ada sebelum perbuatan. Yakni berupa *qudrah* (daya) tambahan atas keselamatan dan kesehatan anggota tubuh.

Uraian di atas menunjukkan bahwa sebenarnya Tuhan hanya menciptakan daya di dalam diri manusia sebelum perbuatan ter-*wujūd*. Dan dengan daya tersebut, manusia menciptakan dayanya sendiri untuk me-*wujūd*-kan perbuatannya, tanpa campur tangan daya Tuhan secara langsung. Pengertian seperti ini membawa pemahaman bahwa Tuhan memberi energi atau daya kepada manusia secara global dan sekaligus. Kemudian manusia menjabarkan daya global itu menjadi perbuatan-perbuatan secara rinci menurut kehendak dan kemauannya. Pemahaman seperti ini didukung oleh keterangan Al-Sumamah bin Asyras yang mengatakan, bahwa "alam merupakan perbuatan Tuhan yang dilengkapi dengan tabiatnya."

Pendapat Mu'ammar bin 'Ibad Al-Sullami bahkan lebih radikal dibanding pendapat tokoh-tokoh Mu'tazilah yang telah disebutkan di atas. Dia mengatakan bahwa "Allah hanya menciptakan jisim-jisim", sedangkan *a'rad* merupakan ciptaan jisim-jisim itu sendiri. Adakalanya tercipta secara alami (*tab'an*) seperti api yang me-*wujūd*-kan panas dan kebakaran, matahari yang me-*wujūd*-kan panas dan bulan yang me-*wujūd*-kan sinar. Adakalanya juga tercipta secara pilihan (*ikhtiyār*); seperti hewan yang me-*wujud*-kan gerakan, diam, kumpulan (*ijtima'*) dan perpisahan (*iftirāq*).

Pendapat ini sama dengan pendapat yang diajukan oleh Hisyam bin 'Amr Al-Fuwati yang menyebutkan, bahwa *a'rad* (*accidents*) tidak menunjukkan bukti Tuhan sebagai Pencipta dan *a'rad* tidak bisa

dijadikan bukti. Akan tetapi jisim-jisim itulah yang menjadi bukti Tuhan sebagai Pencipta.

Pemahaman yang ditarik dari beberapa data sumber di atas membawa pengertian tentang sunah Allah menurut Mu'tazilah. Sunah Allah menurut kelompok terdahulu, yakni Abu Al-Huzail. Bisyr bin Mu'tamir, Al-Nazzam, Al-Jubba'i dan Abu Hasyim ialah terdiri dari dua proses, yang pertama, Tuhan menciptakan daya yang berupa *'ard* secara global dan sekaligus, lalu yang kedua, makhluk (manusia) menciptakan *'ard*-nya sendiri dengan menggunakan daya Tuhan yang global itu. Atau dengan kata lain, manusia menjabarkan daya yang diberikan Tuhan secara global dan sekaligus untuk me-*wujūd*-kan gerakannya atau perbuatannya sendiri secara rinci. Jadi dalam pandangan mereka terdapat dua macam *'ard*, yang pertama *'ard* ciptaan Tuhan dan yang kedua *'ard* ciptaan manusia. *'Ard* ciptaan Tuhan ini bersifat kekal (العَرْضُ يَبْقَى) artinya, *'ard* ciptaan yang global itu bisa digunakan menciptakan perbuatan-perbuatan manusia yang bermacam-macam, untuk berdiri, makan, duduk, pergi dan lain-lainnya. Sedangkan *'ard* ciptan manusia itu tidak kekal (العَرْضُ لَا يَبْقَى) artinya untuk pergi, manusia harus menciptakan *'ard*-nya, lalu untuk makan, manusia menciptakan *'ard*-nya lagi dan seterusnya. *'Ard* manusia ini berbentuk perbuatan dan perbuatan manusia semuanya berupa gerakan, demikian kata Al-Nazzam.

Sunah Allah menurut kelompok kedua, yakni Mu'ammar bin 'Ibad Al-Sullami dan Hisyam bin 'Amr Al-Fuwati bahwa Tuhan hanya menciptakan jisim-jisim, lalu jisim-jisim itu menciptakan *'ard*-nya sendiri. Pendapat ini mengacu pada paham naturalisme bahwa alam berjalan menurut tabiatnya secara alami tanpa campur tangan daya Tuhan sama sekali.

Dengan pengertian sunah Allah seperti ini, tuduhan yang datang dari Al-Asy'ari, Al-Maturidi dan Al-Juwaini bahwa Mu'tazilah tidak membutuhkan hadirnya Tuhan ketika mewujudkan perbuatannya cukup beralasan.

Adapun pengertian sunah Allah menurut Al-Juwaini, bahwa Tuhan

menciptakan segala sesuatu dilengkapi dengan daya yang diciptakan dalam diri makhluk secara awal. Kemudian agar makhluk itu berjalan sesuai dengan sunahnya, Tuhan tetap memberikan tambahan energi dan daya tiada hentinya. Energi tersebut adalah jiwa setiap makhluk. Hanya manusia yang diberi keistimewaan tersendiri dengan diberinya *rūḥ* atau biasa disebut dengan *anima intellectualis* atau *anima abstractiva,* yakni elektron penyebab intelektualitas. Oleh karena adanya *rūḥ* ini, maka manusia diberi kebebasan memilih perbuatannya sesuai dengan kehendaknya. Dan perbuatan inilah yang membawa dampak pada dosa dan pahala.

Oleh karena keunikan pendapat Al-Juwaini, maka timbul berbagai pendapat dan penafsiran yang berbeda-beda mengenainya, khususnya mengenai pendapatnya akan perbuatan manusia.

Di dalam *The Venture of Islam*, Hodgson mengatakan, bahwa dalam hal perbuatan manusia dan hubungannya dengan Tuhan, Al-Juwaini mengambil posisi tengah antara *free will* dan *predestination.* Jalal Muhammad Musa mengatakan, bahwa pendapat Al-Juwaini sama dengan pendapat Al-Asy'ari. Sebaliknya Al-Syahrastani dan Ahmad Amin mengatakan, bahwa Al-Juwaini menganut paham kebebasan manusia dalam memilih dan berkehendak untuk menentukan perbuatannya. Bahkan Ahmad Amin yang didukung oleh Harun Nasution dengan tegas mengatakan, bahwa akhirnya Al-Juwaini kembali melalui jalan yang berkelok-kelok kepada ajaran Mu'tazilah. Ibrahim Madkur mengatakan, bahwa Al-Juwaini merupakan salah seorang murid Al-Asy'ari yang dekat dengan Mu'tazilah dan para filsuf.

2. Kekuasaan dan Kehendak Tuhan

Di dalam teologi Islam, terdapat dua macam pandangan mengenai kekuasan dan kehendak Tuhan.

Aliran teologi yang memberikan kedudukan yang tinggi kepada akal dan berpegang pada kebebasan manusia di dalam berbuat dan berkehendak, berpendapat bahwa kekuasaan Tuhan tidak mutlak, tetapi dibatasi oleh sunah-Nya sendiri. Sunah Tuhan tak pernah berubah seperti sunah api adalah membakar dan takkan pernah berubah menjadi tidak

membakar. Jika terdapat sesuatu yang tak terbakar oleh api seperti asbestos, bukan berarti api kehilangan sunahnya untuk membakar, tetapi asbestos itulah yang mempunyai unsur yang tak terbakar oleh api. Air mempunyai sifat membasahi. Apa pun yang terkena air pasti basah, kecuali sesuatu itu mempunyai penangkal air, seperti parasit dan kain wool yang *waterproof*, demikian seterusnya. Segala sesuatu yang ada di dunia ini masing-masing mempunyai sunahnya sendiri-sendiri.

Aliran yang memberikan kedudukan yang rendah terhadap akal dan berpendapat, tidak adanya kebebasan manusia dalam berbuat dan berkehendak, mempunyai pendapat bahwa kekuasaan Tuhan adalah mutlak dan tak terbatas oleh apa pun juga. Segala yang terjadi di dunia ini, ditetapkan oleh Tuhan sejak zaman *azali* dan dengan kekuasaan serta kehendak mutlak-Nya.

Aliran yang mengakui kebebasan manusia dan mengakui ketidakmutlakkan kekuasaan dan kehendak Tuhan, biasa disebut dengan kaum *Qadariyah* —mereka yang mengakui adanya *free will* dan *free act* bagi manusia. Adapun aliran yang tidak mengakui adanya kebebasan manusia dalam berbuat dan berkehendak biasa disebut dengan kaum *Jabariyah* —mereka yang menyebut manusia sebagai umat *fatalisme* atau *predestination*.

Tuhan bagi golongan pertama diumpamakan oleh Harun Nasution, sebagai seorang raja Agung yang mempunyai kekuasaan, namun kekuasaannya tidak mutlak, tetapi dibatasi oleh undang-undang (konstitusi) yang dibuatnya sendiri. Sedangkan Tuhan bagi golongan kedua, diumpamakan sebagai seorang raja Agung yang berbuat sewenang-wenang dan absolut dalam segala tindakannya.

Mu'tazilah merupakan salah satu contoh dari golongan pertama. Mereka berpendapat bahwa kekuasaan Tuhan dan kehendak-Nya tidak mutlak lagi, tetapi ia harus melaksanakan kewajiban-kewajiban yang timbul dari peraturan yang dibuat-Nya.

Di antara kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan Tuhan ialah, memberi pahala bagi orang yang menjalankan perintah-Nya dan menyiksa orang yang melanggarnya. Semua kewajiban Tuhan bisa dirangkum dalam satu kewajiban, yaitu Tuhan wajib berbuat baik

atau dalam istilah Mu'tazilah bisa disebut dengan *al-salah wa al-aslah* (berbuat baik dan terbaik).

Al-Juwaini tidak sependapat dengan Mu'tazilah, bahwa Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban. Baginya, tak ada kewajiban bagi Tuhan. Tuhan sebagai zat yang tertinggi dan Maha Berkuasa, tak satu pun yang mengikat-Nya untuk memenuhi kewajiban-kewajiban. Argumen yang diajukannya ialah,

Jika yang dimaksud dengan melaksanakan kewajiban itu adalah melaksanakan perintah, maka itu tidak benar, sebab Tuhan adalah Maha Memerintah. Tak ada satu pun yang bisa memerintah-Nya.

Jika yang dimaksud dengan kewajiban itu adalah bahwa Tuhan akan celaka jika tidak melaksanakannya, itu pun tidak benar, sebab Tuhan Maha Suci dari manfaat dan celaka.

Jika yang dimaksud dengan kewajiban itu adalah baik bagi Tuhan bila Ia melaksanakannya dan buruk bagi-Nya bila tidak melaksanakannya, ini pun salah, sebab segala perbuatan Tuhan itu baik dan benar.

Mengenai perihal janji dan ancaman bagi Mu'tazilah, Tuhan harus melaksanakannya. Pendapat seperti ini ditolak Al-Juwaini. Secara lunak ia mengatakan, bahwa Tuhan berjanji akan membalas pahala orang yang berbuat baik dan menghukum siksa orang yang berbuat jahat. Janji dan ancaman Tuhan adalah benar dan Tuhan pasti akan memenuhi janji dan ancaman-Nya. Akan tetapi, karena Tuhan mempunyai sifat pemurah dan pengasih, tidak mustahil Tuhan memberi ampun bagi orang yang berdosa.

Pemberian ampun kepada orang yang berbuat jahat yang mati sebelum bertaubat, bagi kaum Mu'tazilah bukanlah merupakan kemurahan hati (*karam*), demikian kata 'Abd Al-Jabbar, karena kemurahan hati termasuk perbuatan baik, sedangkan berdusta termasuk perbuatan buruk. Bila Tuhan menyalahi ancaman-Nya, berarti Tuhan berdusta. Mana mungkin suatu dusta bisa dikatakan sebagai kebaikan dan kemurahan hati? Oleh karena Tuhan tak pernah dusta, maka Tuhan tidak akan membatalkan siksa bagi orang yang meninggal dalam keadaan berdosa.

Agaknya tinjauan mereka berbeda. Al-Juwaini lebih cenderung

meninjau perbuatan Tuhan dari segi sifat Tuhan Yang Rahman dan Rahim, sedangkan Mu'tazilah meninjau perbuatan Tuhan dari segi sifat Tuhan Yang Maha Benar.

Dari uraian Al-Juwaini mengenai janji dan ancaman, dapat dipahami bahwa baginya, walaupun Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap makhluk-Nya, namun Tuhan pasti memenuhi janji dan ancaman-Nya. Di samping itu, sesuai dengan atribut Tuhan Yang Maha Pengasih, Penyayang dan Pemurah, bukan tidak mungkin Tuhan membatalkan siksa bagi orang yang berbuat jahat dan memasukkannya ke dalam surga. Al-Juwaini tidak menyebut bolehnya Tuhan menyiksa orang yang berbuat baik. Ini menandakan bahwa Tuhan bagi Al-Juwaini adalah seorang raja agung konstitusionil yang sekali-kali memberikan grasi (peringanan hukuman) bagi pelanggar hukum. Pemberian grasi ini bukan berarti raja tersebut melanggar undang-undang yang dibuatnya sendiri, tetapi pemberian grasi ini menandakan, bahwa ia seorang raja yang pemurah dan pengampun.

Lain halnya dengan pendapat Al-Asy'ari. Baginya, Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap makhluk-Nya. Maka Ia tidak wajib memasukkan orang yang berbuat baik ke dalam surga atau memasukkan orang yang berbuat jahat ke dalam neraka. Bahkan Tuhan boleh memasukkan orang yang berbuat baik ke dalam neraka dan memasukkan orang yang berbuat jahat ke dalam surga, menurut kehendak dan sesuai dengan kehendak-Nya yang mutlak. Namun demikian, Tuhan tidak berdusta akan berita-Nya, lanjut Al-Asy'ari.

Agaknya Al-Asy'ari ingin mempertahankan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, tetapi akhirnya ia menyadari, bahwa ucapannya akan membawa pada pengertian bahwa Tuhan bisa berbuat sewenang-wenang terhadap hamba-Nya. Tetapi kemudian, kembali Al-Asy'ari ingin mempertahankan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Ia mengatakan, bahwa dusta itu buruk, sebab Tuhan telah membuatnya buruk. Bila dusta itu dibuat-Nya baik dan Tuhan menyuruh kita berdusta, siapakah yang akan mencegah-Nya?

Bila Tuhan boleh menyuruh kita berdusta, tidak berarti Ia boleh disifati dengan berdusta, demikian lanjut Al-Asy'ari. Sekiranya Tuhan

tidak berdusta, bukan berarti bahwa dusta itu buruk, tetapi mustahil Tuhan berdusta dan tidak boleh memberi-Nya sifat berkuasa untuk berdusta, seperti halnya Dia tidak berkuasa untuk bodoh.

Dari ungkapan ini, bisa dimengerti bahwa Tuhan bagi Al-Asy'ari mempunyai kekuasaan dan kehendak mutlak, tak dibatasi oleh apa pun. Jika Tuhan tidak memasukkan orang kafir ke surga, itu berarti Tuhan tidak berkuasa untuk memasukkannya ke dalam surga, sebab memasukkan orang kafir ke surga sama dengan Tuhan berdusta, sedangkan dusta merupakan sifat mustahil bagi Tuhan sebagaimana bodoh juga merupakan sifat mustahil bagi-Nya.

Agaknya Al-Asy'ari benar-benar menghindari adanya kewajiban-kewajiban bagi Tuhan, sebab adanya kewajiban akan berarti adanya batasan bagi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Pemakaian kata mustahil tidak akan berakibat pada pengurangan terhadap kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Bagi Al-Juwaini, walaupun ia menghindari adanya kewajiban bagi Tuhan, namun pendapatnya tentang Tuhan pasti memenuhi janji dan melaksanakan ancaman-Nya terselip pengertian bahwa Tuhan harus melaksanakan janji dan ancaman-Nya, walaupun sekali tempo Tuhan membatalkan ancaman dan memberi pengampunan bagi orang yang bersalah.

Pendapat seperti ini sama dengan pendapat Maturidiyah Bukhara. Seperti yang dijelaskan oleh Al-Bazdawi, bahwa Tuhan tidak mungkin melanggar janji-Nya untuk memberi upah kepada orang yang berbuat baik, tetapi sebaliknya, bukan tidak mungkin Tuhan membatalkan ancaman untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat. Oleh karena itu, nasib orang yang berdosa besar ditentukan oleh kehendak mutlak Tuhan. Jika Tuhan berkehendak untuk memberi ampun kepada orang yang berdosa besar, Tuhan akan memasukkannya bukan ke dalam neraka, tetapi ke dalam surga. Dan jika Ia berkehendak untuk memberi hukuman kepadanya, Tuhan akan memasukkannya ke dalam neraka untuk selama-lamanya. Bukan tidak mungkin Tuhan memberi ampun kepada seseorang, tetapi dalam pada itu, tidak memberi ampun kepada orang lain, sungguh pun dosanya sama.

Dari uraian di atas, bisa diketahui bahwa bagi Maturidiyah Bukhara dan Al-Juwaini, kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak benar-benar mutlak, sebagaimana pendapat Al-Asy'ari, Mereka berusaha mempertahankan keadilan, kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Akan tetapi, karena adanya kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan bertentangan dengan paham keadilan Tuhan, maka membawa kesimpulan bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak mutlak lagi, sebab dibatasi oleh keadilan-Nya.

Dari sini, dapat diketahui bahwa bagi Maturidiyah Bukhara dan Al-Juwaini, kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak semutlak pendapat Al-Asy'ari, tetapi dibatasi oleh keadilan Tuhan. Batasan yang diberikan Al-Bazdawi dan Al-Juwaini tidak seketat batasan yang diberikan oleh Mu'tazilah. Perlu ditegaskan bahwa bagi Mu'tazilah, batasan yang diberikan pada kekuasaan dan kehendak Tuhan sama sekali tidak boleh dilanggar oleh-Nya, sedangkan oleh Al-Bazdawi dan Al-Juwaini, batasan itu sekali waktu boleh tidak dipatuhi Tuhan, bukan karena Tuhan sengaja berdusta atau melanggar janji dan ketentuan-Nya, tetapi karena bersifat pemurah lagi pengasih kepada hamba-Nya.

Jadi, bagi Al-Bazdawi dan Al-Juwaini, Tuhan adalah raja konstitusionil yang pemurah. Sebaliknya, bagi Mu'tazilah, Tuhan adalah raja konstitusionil yang betul-betul konsekwen melaksanakan peraturan-peraturan yang telah dibuat-Nya sendiri.

Dengan demikian, Al-Juwaini membolehkan adanya syafaat bagi orang mukmin yang meninggal dunia dalam keadaan berdosa. Sedangkan bagi Mu'tazilah, syafaat juga khusus bagi orang-orang mukmin, tetapi pengertian mukmin menurut Al-Juwaini dan Mu'tazilah berbeda. Mukmin bagi Mu'tazilah ialah orang-orang yang bersih dari dosa besar atau bukan orang yang dalam keadaan fasik (berdosa besar), sedangkan bagi Al-Juwaini, orang yang masih mengucapkan syahadat dan tidak murtad serta tidak kafir dan musyrik, walaupun ia melakukan dosa besar, masih termasuk orang mukmin. Penjelasan lebih detail, akan dibicarakan pada bab berikutnya.

Selanjutnya, pendapat Al-Juwaini tentang kebebasan manusia untuk mengarahkan daya yang diberikan Tuhan kepadanya guna me-

wujūd-kan perbuatannya, mengandung pengertian bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak mutlak, tetapi telah dibatasi oleh kehendak dan kebebasan yang telah diberikan kepada manusia. Baginya, Tuhan bukanlah raja absolut yang bisa berbuat sewenang-wenang menurut kemauannya, tetapi Dia adalah raja konstitusionil yang kekuasaan dan kehendaknya dibatasi oleh sunah yang diciptakannya sendiri. Walaupun secara eksplisit Al-Juwaini tak pernah menyebut kata "sunah Allah", namun pendapatnya mengenai ilmu Tuhan yang satu dan universal, kehendak Tuhan yang berwujud sarana-sarana yang menyebabkan mulusnya terwujud suatu perbuatan dan pemberian pengetahuan kepada manusia secara global agar direalisasikannya dalam bentuk perbuatan secara rinci, semuanya menunjukkan bahwa Al-Juwaini mengakui adanya sunatullah. Adanya *'ard* yang didayakan Tuhan (*maqdūr*) dengan memberinya energi terus-menerus, sehingga setiap *jawhār* yang ditempeli *'ard* bisa berjalan menurut sunah masing-masing mengandung pengertian adanya sunah Allah juga. Tetapi sunah Allah menurut Al-Juwaini berbeda dari pengertian sunah Allah menurut Mu'tazilah.

3. Keadilan Tuhan

Al-Juwaini cenderung meninjau perbuatan-perbuatan Tuhan dari segi rahmat dan ke-*maslaḥat*-an manusia. Oleh karena Tuhan Maha Suci dari segala manfaat dan *muḍarat*, maka perbuatan Tuhan bukan untuk kepentingan diri sendiri, tetapi untuk kepentingan yang di luar Tuhan, yakni manusia. Semua yang diperbuat Tuhan didasarkan, karena kasih sayang Tuhan terhadap hamba-Nya. Apa pun yang diperbuat Tuhan, baik yang berupa sakit dan kelezatan adalah baik. Tak satu pun perbuatan Tuhan yang menimbulkan efek yang tidak baik bagi manusia. Kalau misalnya Tuhan menyiksa orang yang berdosa, itu bukanlah merupakan kesalahan Tuhan. Bukan berarti Tuhan sengaja menjerumuskan manusia ke dalam kesengsaraan.

Sebagaimana telah disebutkan, konsep Al-Juwaini mengenai perbuatan manusia adalah *qadariyah*. Manusia bebas mengarahkan daya yang diperolehnya dari Tuhan guna me-*wujud*-kan perbuatannya.

Jika ia sampai berbuat dosa, lalu mendapat siksa, itu bukan merupakan kesalahan Tuhan, tetapi kesalahan sendiri. Mengapa ia memilih jalan sesat dan menghindar dari jalan selamat. Namun demikian, bagi Al-Juwaini, Tuhan tidak harus selalu menyiksa hamba mukmin yang berdosa. Tuhan bisa membatalkan siksa orang yang berdosa. Tuhan bisa membatalkan siksa orang yang berdosa kemudian memasukkannya ke dalam surga. Orang yang dibatalkan siksanya ini disyaratkan untuk memiliki iman. Pembatalan siksa ini disebut dengan syafaat. Orang yang beriman dan meninggal dalam keadaan berdosa sebelum bertaubat, nasibnya ditentukan Tuhan, demikian menurut Al-Juwaini. Bila Tuhan menghendaki, dosanya diampuni atau diberinya syafaat dan bila Tuhan menghendaki, dimasukkannya ke dalam neraka, kemudian dimasukkan ke dalam surga. Semuanya ini sesuai dengan atribut Tuhan yang *raḥmān* dan *raḥīm* dan juga demi kebaikan manusia. Sebaliknya, Tuhan tidak akan membatalkan untuk memberi pahala kepada orang yang berbuat baik. Tuhan bisa mengingkari ancaman, tetapi tidak bisa mengingkari janji, demikian kata Al-Bazdawi. Mengingkari ancaman merupakan perbuatan pemurah (*karam*), sedangkan mengingkari janji merupakan perbuatan dusta.

Perbuatan Tuhan memberi pahala dan menyiksa ini, bukanlah merupakan kewajiban, demikian lanjut Al-Juwaini. Sebab mengenakan kewajiban terhadap Tuhan sama artinya dengan memberi Tuhan suatu hukum. Maha Suci Tuhan dari segala hukum. Memberi pahala dan menyiksa ini merupakan janji dan ancaman. Janji dan ancaman Tuhan adalah benar dan pasti terjadi, karena Al-Juwaini menolak konsep adanya kewajiban bagi Tuhan ia juga menolak adanya hak bagi manusia.

Bagi Mu'tazilah, karena Tuhan telah memberi beban kepada manusia untuk melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya, maka Tuhan wajib memberi pahala yang menjadi hak manusia yang taat pada perintah-Nya. Dan Tuhan juga wajib menyiksa orang yang melanggar perintah-Nya, karena siksaan itu juga telah menjadi hak orang yang tidak taat pada perintah-Nya.

Al-Juwaini tidak sependapat dengan kaum Mu'tazilah mengenainya. Menurutnya, Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap

makhluk-Nya. Begitupun manusia. Mereka juga tidak mempunyai hak apa-apa atas segala perbuatan-Nya. Argumen yang diajukannya ialah, bahwa Tuhan sejak dini telah memberi nikmat yang tak terhingga kepada manusia, sebelum mereka membalas nikmat yang telah diberikan Tuhan kepada mereka. Jika kemudian manusia berbuat baik sebagai pernyataan rasa syukurnya atas nikmat yang diberikan Tuhan kepadanya, apakah kemudian mereka masih juga mempunyai hak untuk mendapat balasan dari Tuhan? Jika demikian halnya, manusia harus membalas lagi atas pahala yang diberikan Tuhan di akhirat. Akhirat bukanlah *dar al-taklīf* (tempat memberikan beban), maka manusia tak bisa dibebani lagi dengan hukum-hukum *taklīf*. Bila diperbolehkan adanya balas-membalas antara Tuhan dan manusia, akan demikian seterusnya tanpa ujung.

Pemberian pahala atas perbuatan baik dan ketaatan manusia kepada Tuhannya, bukan karena manusia berhak mendapatkan apa yang menjadi haknya, tetapi pahala itu merupakan *tafaḍḍul* (kemurahan hati) lanjut Al-Juwaini. Lain halnya dengan masalah siksa. Orang yang berbuat jahat mendapat siksa Tuhan dan itu merupakan keadilan Tuhan.

Agaknya tinjauan Mu'tazilah mengenai "adanya hak bagi manusia" ini bertolak dari anggapan bahwa *taklīf* yang dibebankan Tuhan atas manusia ini merupakan ujian berat untuk menguji ketaatan manusia terhadap Tuhannya. Barang siapa yang lulus dalam ujian ini, ia berhak mendapatkan pahala yang setimpal, demikian pula orang yang tidak lulus ujian, akan mendapatkan balasan siksa yang setimpal dan itu sudah menjadi hak mereka masing-masing. Akan tetapi ketika berbicara masalah kekuatan akal, pendapat mereka tidak konsisten. Mereka mengatakan, bahwa akal manusia bisa mengetahui kewajiban *taklīf*, walaupun syariat tidak datang kepada mereka. Hal itu disebabkan, karena akal manusia dapat mengetahui nikmat yang diberikan kepadanya. Dan sebagai rasa terima kasih atas nikmat yang diberikan Tuhan kepadanya, mereka wajib berterima kasih kepada Tuhan dengan jalan menjalankan kewajiban syariat, demikian kata 'Abd Al-Jabbar. Kalau memang kewajiban berterima kasih ini sebagai balasan atas nikmat Tuhan kepada manusia, mengapa pula manusia masih berhak

menerima pahala di akhirat? Jawaban yang tepat atas pendapat mereka yang disebut terakhir ini, adalah jawaban yang diberikan oleh Al-Juwaini. Bahwa manusia tidak berhak mendapatkan pahala, juga tidak berhak mendapat siksa. Tetapi pahala yang diberikan Tuhan merupakan *tafaḍḍul* (kemurahan hati) Tuhan, sedangkan siksa yang ditimpakan kepada mereka yang ingkar merupakan keadilan Tuhan.

Konsep mengenai *tafaḍḍul* bagi Al-Juwaini dan 'Abd Al-Jabbar berbeda. Bagi Al-Juwaini, balasan pahala yang diberikan Tuhan kepada manusia di akhirat, merupakan suatu kemurahan hati Tuhan, sebab manusia tidak berhak menerimanya. Artinya, jika misalnya Tuhan tidak memberi pahala kepada mereka tidak ada sangsinya apa-apa. Tetapi Tuhan tidak akan berbuat demikian.

Adapun bagi 'Abd Al-Jabbar, yang dimaksud dengan *tafaḍḍul* ialah suatu manfaat yang diberikan kepada orang lain yang tidak berhak menerimanya. Adapun manfaat yang diberikan kepada orang lain yang berhak menerimanya terdapat dua macam. Yang pertama, orang yang berhak menerima manfaat tersebut tanpa mendapatkan kehormatan dan kemuliaan, disebut *'iwāḍ* (ganti), seperti anak kecil yang sakit lalu meninggal, maka ia berhak masuk surga sebagai ganti dari kesakitannya. Yang kedua, manfaat yang diberikan kepada orang *mukallaf* yang berhak menerimanya dengan mendapatkan kehormatan dan kemuliaan disebut pahala (*ṡawāb*). Lebih lanjut 'Abd Al-Jabbar mengatakan, bahwa *tafaḍḍul* telah diberikan Tuhan kepada seluruh makhluk hidup, dengan berbagai macam kebaikan dan manfaat. *'Iwāḍ* diberikan kepada *mukallaf* dan bukan *mukallaf*, sedangkan pahala (*ṡawāb*) khusus diberikan kepada *mukallaf*.

Agaknya istilah *tafaḍḍul* bagi 'Abd Al-Jabbar berorientasi pada nikmat yang diberikan Tuhan di dunia, sedangkan bagi Al-Juwaini *tafaḍḍul* berorientasi pada pahala di akhirat.

Pemakaian konsep adanya hak bagi manusia tampak disengaja oleh 'Abd Al-Jabbar untuk membedakan antara *mukallaf* dan lainnya. Bahwa *mukallaf* mempunyai keistimewaan dari lainnya, yaitu mempunyai hak khusus yang berupa pahala (*ṡawāb*) dan mendapatkan kehormatan serta kemuliaan. Kalau pahala yang diberikan Tuhan kepada

mukallaf yang berbuat baik hanya sebagai *tafaḍḍul*, lalu apa bedanya antara seorang *mukallaf* dan lainnya? Oleh karena seorang *mukallaf* mempunyai akal dan perasaan, maka ia harus mempunyai keistimewaan tersendiri dibanding dari makhluk lainnya. Keistimewaan itu berupa hak untuk mendapatkan kesenangan setelah menempuh ujian yang berupa hukum-hukum *taklīfāt* (*syariat*). Dari sini, tampak bahwa 'Abd Al-Jabbar memberikan kedudukan dan martabat yang tinggi kepada manusia *mukallaf*. Akan tetapi dampak yang ditimbulkan konsep adanya hak bagi manusia ini ialah terdapatnya kewajiban bagi Tuhan untuk memberikan hak-hak manusia. Adanya kewajiban bagi Tuhan memang bisa menimbulkan berbagai interpretasi negatif, seperti telah disebut Al-Juwaini di atas. Tetapi setelah melihat bahwa yang mewajibkan Tuhan adalah diri-Nya sendiri, persoalan yang ditimbulkan oleh Al-Juwaini bisa diatasi. Jadi, arti dari kewajiban bagi Tuhan di sini adalah disiplin diri.

Tinjauan Al-Juwaini tentang tak ada hak bagi manusia bertolak dari anggapan bahwa manusia melaksanakan *taklīf* bukan karena ujian Tuhan, tetapi hanya sebagai ungkapan rasa terima kasih manusia terhadap nikmat yang diberikan Tuhan kepadanya. Oleh karenanya, Tuhan tidak wajib memberinya pahala. Kalaupun akhirnya Tuhan berkenan memberinya pahala, itu pun hanya karena *tafaḍḍul* (kemurahan hati) Tuhan. Pendapat Al-Juwaini ini, jika dihadapkan pada pendapatnya tentang kekuatan akal, juga tidak konsisten. Ketika berbicara mengenai kekuatan akal, Al-Juwaini berpendapat, bahwa manusia tidak bisa mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhannya melalui akalnya.

Rupanya yang ditolak Al-Juwaini adalah terdapatnya ungkapan kewajiban. Manusia melalui akalnya bisa mengetahui bahwa ia harus berterima kasih kepada Tuhan atas nikmat yang diberikan kepadanya, tetapi kewajiban berterima kasih tidak dapat diketahuinya, kecuali setelah wahyu datang menjelaskannya. Penjelasan lebih detail akan diutarakan pada sub bab kekuatan akal manusia.

Melihat uraian di atas, dapat diketahui bahwa keadilan Tuhan menurut Al-Juwaini bukan merupakan perbuatan Tuhan yang

membawa kebaikan bagi manusia, tetapi kebijaksanaan Tuhan menyiksa orang yang melanggar aturan-Nya, itulah yang disebut keadilan Tuhan. Kebijaksanaan ini diambil bukan karena manusia berhak mendapat siksa. Kata hak bisa membawa kepada adanya konsep kewajiban bagi Tuhan untuk menyiksa orang berdosa, tetapi demi keadilan, Tuhan akan menyiksa mereka.

Perbuatan yang dilakukan Tuhan untuk kebaikan hamba-Nya, tidaklah disebut dengan keadilan Tuhan, tetapi semuanya itu karena rahmat dan keutamaan (*tafaḍḍul*) serta kemurahan hati Tuhan.

Pendapat ini berbeda dari pendapat Mu'tazilah. Berdasarkan atas tendensi kaum Mu'tazilah yang cenderung memandang perbuatan Tuhan dari sudut kepentingan dan kebaikan manusia, mereka mengatakan, bahwa masalah keadilan erat hubungannya dengan hak. Keadilan diartikan memberi seseorang akan haknya. Kata "Tuhan adil" mengandung arti bahwa segala perbuatan-Nya adalah baik. Bahwa Ia tidak dapat berbuat buruk dan bahwa Ia tidak dapat mengabaikan kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia. Oleh karena itu, Tuhan tidak dapat bersifat *ẓalim* dalam memberi hukuman, tidak dapat menghukum anak orang musyrik lantaran dosa orang tuanya, tidak dapat meletakkan beban yang tak dapat dipikul oleh manusia dan mesti memberi upah kepada orang yang patuh kepada-Nya serta memberi hukuman kepada orang yang menentang perintah-Nya. Selanjutnya, "keadilan" juga mengandung arti berbuat menurut semestinya serta sesuai dengan kepentingan manusia dan memberi upah atau hukuman kepada manusia sejajar dengan corak perbuatannya. Menurut Al-Nazzam dan pemuka Mu'tazilah lainnya, tidak dapat dikatakan bahwa Tuhan berdaya untuk bersifat *ẓalim*, berdusta dan untuk tidak berbuat apa yang terbaik bagi manusia.

Jadi, menurut Mu'tazilah, "keadilan Tuhan" merupakan kewajiban-kewajiban yang harus dihormati Tuhan. Kewajiban-kewajiban tersebut untuk kebaikan manusia.

Bagi Ahl Al-Sunnah, sesuai dengan tendensi mereka untuk meninjau segala-galanya dari sudut kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan diartikan dengan "menempatkan sesuatu pada tempat

yang sebenarnya, yakni mempunyai kekuasaan mutlak terhadap harta yang dimilikinya serta mempergunakannya sesuai dengan kehendak dan pengetahuan pemilik." Dengan demikian keadilan mengandung arti bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak terhadap makhluk-Nya dan dapat berbuat sekehendak hati-Nya dalam kerajaan-Nya. Ketidakadilan sebaliknya berarti "menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya yaitu berkuasa mutlak terhadap hak milik orang lain."

Oleh karena itu, Tuhan dalam pendapat ini, bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, sungguhpun hal sedemikian itu menurut pandangan manusia adalah tidak adil, demikian komentar Harun Nasution. Al-Asy'ari sendiri berpendapat bahwa Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat *ẓalim*, jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka, sebab manusia seluruhnya adalah makhluk dan milik Tuhan. Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan yang melanggar hukum. Oleh karena di atas Tuhan tidak ada undang-undang atau hukum, maka perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum.

Jelaslah kiranya bahwa paham Al-Juwaini tentang keadilan Tuhan berbeda dari paham Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Bagi Al-Juwaini, keadilan Tuhan khusus dimaksudkan bagi kebijaksanaan Tuhan menyiksa orang yang melanggar perintah-Nya.

4. Perbuatan Tuhan

Uraian mengenai janji dan ancaman Tuhan yang mesti terjadi dan Tuhan mustahil mengingkari janji-Nya, tetapi tidak mustahil membatalkan ancaman-Nya, menunjukkan bahwa tinjauan Al-Juwaini didasarkan atas rahmat Tuhan terhadap makhluk-Nya, karena rahmat Tuhan, Ia berbuat segala sesuatu demi kebaikan hamba-Nya. Secara tegas ia menolak adanya kewajiban yang harus dilaksanakan Tuhan yang oleh kaum Mu'tazilah disebut sebagai keadilan Tuhan. Atas dasar rahmat dan sifat benar Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak lagi absolut, tetapi dibatasi oleh sifat kasih sayang-Nya terhadap manusia. Teorinya tentang janji yang benar dan ancaman yang mesti terjadi, mengandung pengertian bahwa Tuhan Maha Benar akan segala ucapan-Nya.

Walaupun Al-Juwaini ingin menghindari kata kewajiban bagi Tuhan, tak urung secara implisit terselip adanya keharusan bagi Tuhan. Teorinya tentang adanya sunah Allah yang ia katakan sebagai sesuatu yang didayakan Tuhan atau *maqdūr* Tuhan dan senantiasa dijaga Tuhan dengan memberinya energi agar bisa berjalan menurut kodratnya, mengandung arti bahwa Tuhan senantiasa terikat padanya. Oleh karena Tuhan sendiri yang menciptakan sunah dengan daya-Nya, maka Tuhan menjadi terikat pada hukum-hukum dan ketentuan-Nya sendiri.

Teorinya tentang pengetahuan Tuhan akan sesuatu dan sesuatu itu akan terjadi sesuai dengan pengetahuan Tuhan, secara implisit juga mengandung arti adanya sunah Allah bagi Al-Juwaini. Baginya, pengetahuan Tuhan yang global itulah yang menyebabkan suatu peristiwa terjadi. Pengetahuan Tuhan yang global ini, menurut istilah kaum Mu'tazilah disebut sunah Allah. Adanya sunah Allah menunjukkan adanya keharusan bagi Tuhan untuk melaksanakannya.

Menurut kaum Mu'tazilah, kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan Tuhan dirangkum dalam satu kewajiban, yaitu kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia. Kewajiban ini mencakup pengiriman Rasul-rasul, tidak membebani manusia di luar kemampuannya, memberi pahala bagi orang yang berbuat baik dan menyiksa orang yang berbuat buruk, tidak menyiksa anak orang musyrik, karena dosa orang tuanya dan memberi kebebasan manusia untuk me-*wujūd*-kan perbuatannya.

Konsep tentang adanya kewajiban bagi Tuhan untuk berbuat baik dan terbaik biasa disebut dengan *al-ṣalah wa al-aṣlāh*.

a. Berbuat Baik dan Terbaik

Titik sentral pembahasan mengenai hubungan Tuhan dan makhluk-Nya, terutama manusia adalah ditinjau dari sisi rahmat Tuhan. Tuhan menciptakan alam dan isinya semata-mata karena rahmat-Nya. Rahmat Tuhanlah yang mendorong Tuhan menciptakan alam semesta, demikian, menurut Al-Juwaini. Oleh karena terdorong akan rahmat-Nya, Tuhan berbuat baik dan terbaik bagi manusia. Teori ini oleh kaum Mu'tazilah disebut dengan istilah *al-ṣalah wa al-aṣlāh*. Teori ini merupakan salah satu pokok ajaran mereka. Titik tolak ter*wujud*nya

istilah *al-ṣalah wa al-aṣlāh* ini ditinjau oleh kaum Mu'tazilah dari segi adanya tujuan bagi Tuhan untuk membuat alam. Tujuan segala ciptaan Tuhan adalah demi kebaikan manusia sebab ciptaan Tuhan mempunyai hikmah. Oleh karena adanya hikmah, maka Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan-Nya dan kewajiban itu berupa berbuat baik dan terbaik bagi manusia.

Al-Juwaini meninjau dari sisi lain yaitu sisi rahmat, karena rahmat Tuhan, Tuhan berbuat baik untuk manusia, Karena hanya sekedar adanya rahmat, Tuhan tidak wajib berbuat baik dan terbaik, tetapi Tuhan bisa berbuat lebih jauh dari sekedar berbuat baik dan terbaik. Al-Juwaini lebih lanjut memberikan perumpamaan, "Ada seorang yang amat kaya raya, mempunyai lautan luas yang tak terhingga tepiannya. Ia tidak membutuhkan laut itu sama sekali. Di hadapannya ada seorang yang kehausan mengharapkan setetes air agar bisa menyambung hidupnya. Orang kaya itu bisa saja memberikan seluruh lautannya kepada orang yang kehausan itu, sebab ia tidak membutuhkan adanya lautan itu." Maksud dari perumpamaan ini adalah bahwa kebaikan manusia di banding dengan kekuasaan Tuhan yang tak terbatas, jauh lebih sedikit dibanding dari seteguk air yang dihadapkan pada lautan yang amat luas. Lautan itu terbatas, sedangkan kekuasaan Tuhan tidak terbatas. Perumpamaan itu secara umum dimaksudkan oleh Al-Juwaini bukan untuk menolak konsep *al-ṣalah wa al-aṣlāh*, tetapi untuk menolak adanya kewajiban bagi Tuhan untuk berbuat baik dan terbaik. Dan juga untuk menolak konsep *al-ṣalah wa al-aṣlāh*-nya Mu'tazilah yang dihadapkan pada pendapat mereka bahwa Tuhan wajib menyiksa orang yang berdosa dan tidak boleh membatalkan siksa mereka.

Di dalam *Al-Irsyād,* Al-Juwaini mengatakan, bahwa "bila ada seorang bersalah, lalu kesalahannya dimaafkan oleh tuannya, itu merupakan keutamaan akhlak sang tuan. Tuannya memberi maaf dan menghilangkan balas dendam. Seorang manusia bisa berbuat demikian, apalagi Tuhan yang terkenal sebagai Maha Penyayang dari siapa saja yang penyayang."

Adapun penolakan Al-Juwaini mengenai adanya kewajiban Tuhan untuk berbuat baik dan terbaik didasarkan atas argumen terdapatnya

kewajiban *taklīf* bagi seluruh umat manusia, tak terkecuali orang Islam dan orang kafir. Ia mengatakan, "Seandainya Tuhan memang wajib berbuat baik dan terbaik bagi hamba-Nya, Ia pasti tidak memberi beban kepada orang-orang kafir dengan beberapa ketentuan iman yang diikuti dengan ibadah. Tuhan semenjak *azali* mengetahui bahwa mereka tidak akan melaksanakan perintah-Nya dan mencegah laranganNya. Tuhan mengetahui bila Ia mencabut nyawa orang yang akan kafir sebelum mereka dewasa (*balig*) pasti mereka selamat dari siksa-Nya. Tetapi bila ia dibiarkan hidup sampai menginjak dewasa lalu ingkar kepada-Nya, adakah ini merupakan kewajiban Tuhan untuk berbuat baik dan terbaik bagi hamba-Nya? Tuhan Maha Mengetahui bahwa beban yang diberikan kepada mereka justru akan menjerumuskan mereka ke dalam api neraka."

Selanjutnya Al-Juwaini mengatakan, bahwa "orang-orang kafir yang dimasukkan Tuhan ke dalam api neraka selama-lamanya, hingga terkelupas kulit dan hancur tubuhnya, bukanlah merupakan perbuatan Tuhan yang baik dan terbaik bagi hamba-Nya." Apakah dengan memasukkan mereka ke dalam api neraka itu merupakan hal yang terbaik bagi mereka? Seandainya jawaban atas pertanyaan itu adalah "ya" dengan alasan bahwa, jika mereka diampuni pastilah mereka akan lebih tersesat lagi, karena mereka tak mungkin mau memperbaiki kesalahan mereka di masa lalu. Dengan kesesatan yang melebihi dan terus-menerus, mereka akan mendapat siksa yang lebih parah dan pedih lagi. Dengan memasukkan mereka ke neraka pada tahap pertama, lebih baik bagi mereka dari pada memberinya ampun lalu mereka berbuat dosa lebih besar lagi.

Menghadapi jawaban seperti ini, Al-Juwaini memberikan argumen bahwa *dar al-ākhirah* (akhirat) bukan merupakan *dar al-taklīf* (tempat untuk memberi beban), tempat seseorang diwajibkan menjalankan perintah dan menjalani larangan Tuhan atau mengapa Tuhan tidak menghilangkan akal mereka saja, sehingga mereka tidak akan berbuat maksiat lagi?

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa Al-Juwaini sebenarnya bukan tidak setuju dengan adanya konsep *al-ṣalah wa al-aṣlāh*, tetapi ia tidak setuju konsep *al-ṣalah wa al-aṣlāh*-nya Mu'tazilah yang dihadapkan

pada pendapat mereka bahwa Tuhan wajib menyiksa hamba-Nya yang berdosa sebelum bertaubat dan tidak boleh memberinya ampunan. Di samping itu, ia juga menolak adanya konsep bahwa Tuhan wajib berbuat baik dan terbaik bagi hamba-Nya. Adanya kewajiban inilah yang ditolak Al-Juwaini. Baginya, seperti telah disebutkan, bahwa Tuhan berbuat baik dan terbaik bagi hamba-Nya bukan karena merupakan kewajiban bagi-Nya, tetapi itu karena rahmat-Nya kepada hamba yang dicintai-Nya.

Untuk menunjang adanya konsep *al-ṣalah wa al-aṣlāh* bagi Al-Juwaini, ia berpendapat, bahwa Tuhan bersifat *raḥmān* dan *raḥīm,* karena kasih sayangNya inilah Tuhan diperbolehkan membatalkan siksa orang-orang yang berdosa, tetapi tidak diperbolehkan membatalkan pahala bagi orang-orang yang berbuat baik. Selain itu, Al-Juwaini juga mempunyai konsep adanya syafaat Nabi yang akan menolong orang-orang mukmin yang berdosa dari siksa api neraka. Bahkan ia membawakan sebuah hadis yang berbunyi,

عَنْ اَبِى سَعِيْدِ الْخُدْرِي قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يَبْقَى فِى النَّارِ مَنْ فِى قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْاِيْمَانِ ﴿رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى واحمد﴾

"Dari Abu Sa'id Al-Khudri bahwa Rasul Allah saw bersabda: Tidak akan tetap tinggal di dalam neraka, orang yang di hatinya masih tersisa setitik iman." (HR. Bukhari, Muslim, Nasa'i, Turmudzi dan Ahmad)

Konsep adanya syafaat, menimbulkan pertanyaan. Jika diperbolehkan adanya syafaat, maka ancaman dan larangan Tuhan tidak ada artinya. Menjawab pertanyaan seperti ini, Al-Juwaini menekankan pentingnya ada larangan dan ancaman Tuhan. Dengan adanya larangan dan ancaman Tuhan, seorang *mukallaf* (orang yang diberi beban) akan benar-benar mengerti akan kewajiban yang dibebankan kepadanya, serta mengerti akan kewajiban untuk menghindari larangan itu.

Dari sini dapat dimengerti, bahwa adanya larangan bukan dimaksudkan untuk menjerumuskan *mukallaf*, tetapi justru untuk membantu mereka memahami kewajiban perintah Tuhan.

Pertanyaan lain timbul, apakah perintah dan larangan (*hukm al-taklīf*) itu khusus bagi orang Islam atau umum untuk semua orang? Jika perintah dan larangan khusus bagi orang Islam saja, maka konsep *al-ṣalah wa al-aṣlāh* Al-Juwaini benar-benar murni. Artinya, semuanya akan membantu mereka memahami *hukm al-taklīf* yang akan menyebabkan mengalirnya pahala Tuhan di akhirat. Namun jika *taklīf* itu untuk semua orang tak terkecuali orang kafir dan orang musyrik, apakah adanya *taklīf* itu bukan justru menjerumuskan mereka ke dalam siksa neraka? Dan hal seperti ini bagi Al-Juwaini bukan merupakan kebaikan bagi hamba tetapi ketidak-baikan.

Taklīf memang untuk semua orang, baik orang Islam maupun orang kafir. Sebenarnya tujuan dari *taklīf* itu untuk membantu mereka memberi jalan mendapatkan kebaikan di akhirat. Adapun mereka yang tidak mau tunduk pada ketentuan Tuhan yakni *taklīf*, bukanlah berarti Tuhan tidak menghendaki adanya kebaikan bagi mereka. Tetapi sebagai hamba Tuhan yang diberi kebebasan menentukan kehendak dan perbuatannya, mereka berhak menentukan jalannya sendiri. Apakah mereka memilih jalan sesat atau selamat. Semuanya diserahkan pada ketentuan mereka sendiri. Jika akhirnya mereka memilih jalan selamat, akan selamatlah mereka bahkan akan mendapatkan kebahagiaan abadi seperti yang telah dijanjikan Tuhan. Akan tetapi, jika mereka memilih jalan sesat, semuanya kembali kepada kesalahan mereka sendiri untuk menentukan jalannya. Jika hukuman Tuhan benar-benar terjadi, itu sudah merupakan keadilan Tuhan. Namun, jika Tuhan berkenan mengampuni dan membatalkan siksaan-Nya, itu merupakan rahmat Tuhan, sesuai dengan sifat Tuhan Yang Maha Rahman dan Rahim. Walaupun Al-Juwaini membolehkan Tuhan membatalkan siksa bagi orang yang berdosa, namun sebagaimana adanya ketentuan dalam hadis Nabi, Al-Juwaini mensyaratkan adanya setitik iman di dalam hatinya. Akan tetapi, bagi mereka yang didalam hatinya tidak terdapat iman sama sekali, nasibnya benar-benar ditetapkan Tuhan. Dan sesuai

dengan ancaman Tuhan, mereka akan disiksa. Orang seperti itu, tidak pernah disinggung Al-Juwaini untuk mendapatkan pembatalan siksa atau syafaat Nabi.

Dari semua keterangan di atas, bisa disimpulkan bahwa Al-Juwaini menganut paham *al-ṣalah wa al-aṣlāh* sebagaimana paham Mu'tazilah. Hanya bedanya, Mu'tazilah mewajibkan Tuhan untuk berbuat baik dan terbaik dan tidak membolehkan adanya pembatalan siksa bagi orang yang berdosa, karena Tuhan wajib menyika mereka. Bagi Al-Juwaini, Tuhan berbuat baik dan terbaik kepada manusia, bukan karena adanya kewajiban, tetapi karena rahmat Tuhan. Atau dengan kata lain, Tuhan berbuat baik dan terbaik kepada manusia, bukan karena dituntut, tetapi karena dimohon oleh sifat kasih sayang-Nya terhadap hamba-Nya. Selanjutnya, Tuhan boleh membatalkan siksa bagi orang yang berdosa. Jelaslah bahwa konsep Al-Juwaini mengenai *al-ṣalah wa al-aṣlāh* benar-benar murni. Artinya, konsep ini benar-benar difokuskan pada kebaikan manusia di akhirat, di samping Tuhan tidak kehilangan sifat rahman dan rahim-Nya.

b. Pengiriman Rasul-rasul

Bertolak dari paham Al-Juwaini mengenai konsep *al-salah wa al-aṣlāh,* dapat diketahui bahwa baginya, pengiriman para Rasul merupakan kemurahan dan keutamaan Tuhan. Artinya, karena Tuhan mempunyai sifat kasih dan sayang terhadap hamba-Nya, Tuhan tidak menginginkan hamba-Nya terjerumus ke dalam kesesatan, akibat tidak adanya petunjuk yang dibawa para Rasul.

Sebagaimana akan diketahui bahwa bagi Al-Juwaini akal manusia tidak berfungsi untuk syariat Tuhan sama sekali, sebab akal terbatas untuk mampu mengetahui rahasia yang ada dibalik hukum Tuhan. Walaupun akal dapat mengetahui baik dan buruk secara universal, namun tidak mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk menurut hukum syariat. Hal ini, karena inti hukum Tuhan adalah janji dan ancaman. Maka syariat atau wahyu datang menjelaskan kepada manusia akan hal-hal yang belum diketahuinya. Jika hal-hal yang dibawa oleh syariat itu sudah bisa diketahui manusia melalui akalnya, maka wahyu tetap penting untuk melegitimasi kebenaran akal.

Oleh karena titik tolak tinjauan Al-Juwaini atas dasar kemurahan hati dan kasih sayang Tuhan, maka pengiriman Rasul-rasul tidaklah wajib, tetapi *jawāz* (boleh). Mengenai adanya kewajiban Tuhan mengirim para Rasul, benar-benar dihindari oleh Al-Juwaini. Baginya, Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa. Ia Maha Tinggi, tak ada zat lain yang lebih tinggi darinya yang bisa memberikan kewajiban kepada-Nya.

Istilah *jawāz* di sini, mempunyai beberapa interpretasi. Menurut Al-Juwaini, *jawāz* bebarti bahwa segala sesuatu yang dibawa oleh Rasul-rasul bukan merupakan hal-hal yang mustahil yang bertentangan dengan akal manusia. Segala berita dan hukum-hukum itu merupakan sesuatu yang boleh terjadi.

Jadi di sini, hukum *jawāz* tidak dikenakan pada zat Tuhan, tetapi dikenakan pada hal-hal atau berita yang dikirimkan Tuhan untuk manusia lewat para Rasul.

Keterangan lebih lanjut mengenai *jawāz* bisa dibaca di dalam bukunya *Al-Irsyād* yang mengatakan, "bukti dari bolehnya pengiriman para Rasul dan syariat agama, bahwa di sana tidak terdapat hal-hal mustahil yang kejadiannya bertentangan dengan dirinya, seperti mustahilnya terkumpul dua hal yang bertentangan dalam satu benda dan masa yang sama atau mengubah jenis dan sebagainya. Maka Tuhan tidak akan mengutus hamba-Nya untuk melaksanakan hukum-hukum yang bertentangan dengan segi baik dan buruk."

Interpretasi kedua dari kata *jawāz* memang dikenakan pada zat Tuhan dengan mengatakan bahwa "ditinjau dari segi syariat Tuhan, baik dan buruk tidak bisa diketahui akal, maka Tuhan boleh mengirimkan Rasul-rasul".

Agaknya kata *jawāz* di sini dikontradiksikan dengan mustahil. Artinya jika Tuhan mengirimkan Rasul, itu pun tidak mustahil, sebab hal-hal yang dibawa bukan hal-hal yang mustahil dan juga karena akal tidak dapat mengetahui baik dan buruk menurut syariat Tuhan. Jadi kata *jawāz* di sini tidak mempunyai pengertian bahwa Tuhan boleh mengirimkan atau tidak mengirimkan Rasul, karena kehendak dan kekuasaan Tuhan mutlak. Semuanya diserahkan pada kehendak Tuhan. Pendapat seperti ini adalah pendapat Al-Asy'ari.

Kembali kepada pendapat Al-Juwaini mengenai *jawāz*. Selanjutnya ia mengatakan, bahwa yang dikatakan buruk masih merupakan konsep yang diperselisihkan. Artinya, pengiriman Rasul, tidak membawa berita tentang hal buruk menurut dirinya atau menurut zatnya, bukan seperti penganiayaan (*ẓulm*) atau bahaya (*ḍarar*) murni, maka pengiriman Rasul ini merupakan *lutf* dari Tuhan yang bisa diyakini oleh para cerdik pandai dan dapat diterima akal. Seandainya tidak ada pengiriman Rasul, pastilah manusia tersesat dan ingkar. Inilah yang dimaksud dengan *jawāz*.

Agaknya Al-Juwaini menginterpretasikan *jawāz* dengan *lutf* yang artinya, bahwa dengan *lutf* Tuhan menciptakan daya dalam diri manusia untuk taat. *Lutf* merupakan perbuatan yang menyatakan kasih sayang Tuhan terhadap hamba-Nya. Oleh karena *lutf* ini dimaksudkan untuk kebaikan manusia dan bukan untuk kebaikan Tuhan, maka bagaimanapun bentuk ungkapan Al-Juwaini, Tuhan berbuat *al-ṣalah wa al-aṣlāh* bagi hamba yang dicintai-Nya. Bentuk ungkapan *lutf* memang kedengarannya tidak ekstrim dibanding ungkapan wajib, menurut Mu'tazilah. Bagi Al-Juwaini, Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa dan titik tinjauannya didasarkan atas sifat Tuhan yang *raḥmān* dan *raḥīm*, maka Al-Juwaini tidak berpendapat bahwa Tuhan wajib mengirimkan para Rasul, tetapi menggantinya dengan istilah *lutf*.

Pada hakikatnya yang mendorong Tuhan berbuat baik dan yang terbaik terhadap hamba-Nya itu adalah rasa kasih sayang-Nya dan untuk kepentingan hamba-Nya yang tingkatannya berada jauh di bawah Tuhan, maka Al-Juwaini tidak menggunakan istilah wajib dan dituntut, tetapi menggantinya dengan istilah *lutf* dan dimohon.

Dari sini diketahui bahwa pendapat Al-Juwaini tentang pengiriman Rasul tidak seperti paham Mu'tazilah, juga tidak seperti paham Al-Asy'ari, walaupun pemakaian istilah *jawāz* tidak berbeda dengan istilah yang digunakan oleh Al-Asy'ari.

c. Beban di luar Kemampuan

Ungkapan beban di luar kemampuan mempunyai dua arti. Yang pertama, pengertian bahwa Tuhan memberi beban yang tak dapat

dikerjakan manusia secara umum. Artinya, bahwa beban yang dipikulkan ke pundak manusia adalah hal yang mustahil dapat dilakukan manusia, seperti membuat malaikat. Beban seperti ini, secara aklamasi tidak terdapat pada pendapat kaum Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Mu'tazilah.

Sehubungan dengan masalah ini, Al-Juwaini juga menegaskan, bahwa syarat bagi seorang hamba untuk menerima *taklīf* ialah, terdapatnya akal, sehingga ia dapat memahami perintah dan larangan Tuhan. Sebab jika tidak demikian berarti Tuhan memberi beban yang tak terpikul oleh hamba-Nya dan ini mustahil. Beban itu harus dapat dipahami oleh orang yang diberi beban (*mukallaf*). Pemberian beban terhadap orang yang tidak mengerti perintah atau larangan-Nya adalah mustahil. Dan itu sama dengan memberi beban terhadap binatang dan benda mati (*jamad*). Dengan adanya syarat mengerti perintah atau larangan ini, seorang *mukallaf* haruslah orang yang telah *balig* (sempurna akalnya). Penegasan lebih lanjut menyatakan bahwa *taklīf* yang berupa perintah dan larangan Tuhan itu haruslah hal-hal yang *jā'iz* (boleh) atau sesuatu yang mungkin dan bukan hal-hal yang mustahil. Jika *taklīf* (beban) itu terdiri dari hal yang mustahil takkan ada artinya, karena manusia takkan mampu melaksanakannya.

Pengertian kedua, dari beban di luar kemampuan ialah bahwa Tuhan memberi beban kepada semua manusia untuk memperbuat atau mencegah suatu perbuatan yang bisa dilaksanakan secara umum. Akan tetapi, ada sementara orang yang tidak bisa melaksanakannya karena sesuatu hal. Pemberian beban kepada orang yang tak mampu melaksanakannya inilah yang dimaksud dengan memberikan beban di luar kemampuan.

Contohnya, perintah salat datang dengan ketentuan harus dilaksanakan dengan berdiri. Perintah seperti ini di tujukan kepada semua orang yang menerima perintah salat tak terkecuali. Ada sementara orang yang tidak kuat berdiri dan ia hanya dapat mengerjakannya dengan duduk, maka bentuk perintah, ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ البقرة : ٤٢ ﴾ "*dirikanlah salat*" (Al-Baqarah: 43)

merupakan beban tak terpikulkan oleh orang lumpuh. Walaupun ia mengerjakannya dengan duduk namun di dalam hatinya terdapat keyakinan bahwa ia telah melaksanakan perintah Tuhan dengan berdiri. Bentuk beban tak terpikul seperti ini menghendaki terjadinya perbuatan di luar kemampuan.

إِيقَاعُ مَا يَخْرُجُ عَنْ قَبِيلِ الْمَقْدُورَاتِ

Contoh lain dari beban di luar kemampuan seperti memberi beban kepada orang kafir agar beriman dan mengerjakan perintah serta mencegah larangan Tuhan. Orang kafir merasa bahwa di atas pundaknya dipikulkan beban tak terpikulkan. Ia mengetahui bahwa dia tidak dapat menerima beban iman yang dipikulkan di atas pundaknya. Namun demikian, mereka juga tak lepas dari beban untuk beriman kepada Tuhan.

Taklif mā lā yuṭāq (beban tak terpikul) seperti ini sama dengan menyuruh seseorang mengumpulkan dua hal yang bertentangan dalam diri seseorang. Allah memerintahkan Abu Lahab untuk membenarkan kerasulan Nabi Muhammad dan beriman kepada Allah dan segala berita yang dibawa oleh Nabi. Hal ini sama dengan menyuruh Abu Lahab untuk berbuat sesuatu yang tidak kuasa dilaksanakannya. Ini sama halnya dengan memerintahkan kepadanya untuk mengumpulkan dua hal yang bertentangan dalam diri seseorang. Inilah interpretasi dari bolehnya Tuhan memberi beban tak terpikulkan kepada seseorang. Oleh karena adanya hal-hal seperti ini, di dalam ayat terdapat firman Tuhan yang berbunyi,

رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴿البقرة : ٢٨٦﴾

Jika beban tak terpikulkan itu diperbolehkan, takkan pernah ada doa "*Ya Tuhanku, jauhkanlah kami dari beban yang tak kuasa kami lakukan.*" (Al-Baqarah: 286).

Penjelasan Al-Juwaini mengenai contoh kedua ini menimbulkan pertanyaan. Kalau memang beban iman ini sudah tak terpikulkan

oleh orang kafir, karena sudah ditakdirkan Tuhan demikian, apa gunanya dakwah Islam kepada mereka? Sebab bagaimanapun, mereka tetap tak bisa melaksanakannya. Dengan demikian, dakwah ini akan menjadi sia-sia tak ada gunanya. Apakah beban seperti itu tidak sama saja dengan memberikan beban akan hal-hal mustahil yang tak mungkin dapat terlaksana?

Agaknya yang dimaksud Al-Juwaini di atas, perintah bukan ditekankan pada ketidakmampuan melaksanakan perintah Tuhan, tetapi ditekankan pada perbuatan iman. Pada dasarnya, semua manusia mampu beriman kepada Tuhan, asal ada kemauan. Manusia diciptakan Tuhan dengan dibekali akal pikiran. Dengan akal ini, ia bebas memilih perbuatannya sesuai dengan kehendak dan kemauannya. Ia juga mampu menumbuhkan kepercayaan terhadap Tuhan dengan melihat fenomena alam semesta. Dengan begitu, kalau orang kafir merasa bahwa dirinya tidak mampu menerima beban iman, sebenarnya ketidakmampuan itu dibuatnya sendiri. Manusia wajib menolong dirinya sendiri dengan usaha semaksimal mungkin. Dengan interpretasi ini, pengertian beban tak terpikul ini bukan berarti tak terpikul buatan Tuhan, seperti halnya kelumpuhan pada contoh pertama, tetapi tak terpikul buatan manusia sendiri. Iman dapat diperoleh dengan usaha, walaupun tak lepas dari adanya hidayah dari Tuhan.

Dari uraian di atas, jelaslah yang dimaksud dengan beban tak terpikul di sini bukanlah memberikan beban kepada manusia untuk melakukan hal-hal yang mustahil dan tak dapat dikerjakan manusia secara umum.

Dalam hal ini, semua aliran teologi Islam sepakat mengatakan, bahwa Tuhan boleh memberikan beban tak terpikul dalam pengertian kedua dan Tuhan tidak boleh memberikan beban tak terpikul dalam pengertian pertama.

d. Janji dan Ancaman

Seperti telah disebut di atas, bahwa bagi Al-Juwaini, janji dan ancaman Tuhan adalah benar dan pasti terjadi. Bila Tuhan memberi pahala kepada orang yang telah berbuat baik, itu merupakan *tafaḍḍul* (kemurahan hati) Tuhan. Dan bila Tuhan menyiksa orang berbuat

dosa, itu merupakan keadilan dan kebijaksanaan Tuhan. Akan tetapi, tak mustahil Tuhan memberikan ampunan dan membatalkan siksa bagi orang mukmin yang berdosa, lalu memasukkannya ke surga. Tuhan sama sekali tidak pernah membatalkan memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan memasukkannya ke dalam neraka. Tuhan bagi Al-Juwaini bagaikan seorang raja konstitusionil yang Maha Pemurah dan Maha Penyayang.

F. Kemampuan Manusia, Konsep Iman dan Hari Akhirat

1. Kekuatan Akal

a. Dasar Teologi Al-Juwaini

Teologi dalam arti sederhana adalah pembahasan soal-soal yang berkaitan dengan diri Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam semesta, terutama hubungan-Nya dengan manusia. Manusia sebagai telah disebut, merupakan satu-satunya makhluk Tuhan yang paling sempurna akalnya dan mempunyai perasaan. Hanya merekalah yang sanggup mengadakan pembahasan.

Menurut Al-Juwaini, ditinjau dari segi syariat yang terdiri dari *ijma'* ulama', manusia wajib mengetahui Tuhannya. Cara memperoleh pengetahuan tentang Tuhan adalah dengan mengadakan penalaran akal. Dengan begitu, cara untuk mencapai sesuatu yang wajib, menjadi wajib pula hukumnya. Artinya, karena mengetahui Tuhan merupakan kewajiban dan kewajiban itu bisa terlaksana bila menggunakan penalaran akal, maka penalaran akal wajib pula hukumnya.

Agaknya bagi Al-Juwaini, *ijma'* ulama' dikategorikan sebagai salah satu sumber syariat. Sebagaimana diketahui bahwa sumber syariat menurut sementara orang ada empat macam, yakni Alquran, hadis, *ijma'* dan *qiyās*. Meskipun pada hakikatnya *ijma'* ulama' itu merupakan hasil penalaran akal manusia, namun *ijma'* tak boleh terjadi, kecuali dengan bersandarkan pada dalil *sam'i* yang sudah pasti. Sehubungan dengan pendapat ini, Ibn Hazm mengatakan, bahwa *ijma'* sama sekali tidak boleh didasarkan pada yang selain Alquran dan sunah Nabi. Jadi, pada dasarnya titik tolak dari ketentuan *ijma'* ulama' didasarkan pada Alquran dan sunah Nabi, maka dapat dijadikan sumber syariat.

Kewajiban menggunakan akal yang mengacu pada pengetahuan tentang Tuhan, tidak hanya terbatas pada manusia yang mempunyai akal tertinggi (kaum *khawāṣ*), lanjut Al-Juwaini. Kewajiban ini berlaku untuk semua orang yang telah menginjak dewasa atau *aqil balig*. Bahkan orang yang telah menginjak masa *mukallaf* lalu meninggal sebelum pernah mengadakan penalaran akal untuk mengetahui Tuhan, hukumnya sama dengan hukum orang kafir dan ia masuk neraka.

Menurut Al-Juwaini, syariat mewajibkan manusia mengetahui Tuhan. Adapun cara untuk melaksanakan kewajiban itu harus dengan menggunakan penalaran akal. Hal-hal yang berkaitan dengan kewajiban syariat harus ditetapkan dengan syariat atau wahyu, sedangkan akal yang hanya digunakan melaksanakan kewajiban-kewajiban tersebut. Menurutnya, akal manusia terbatas. Akal tidak mampu mengetahui adanya hal-hal *gāib* yang ada di balik kewajiban-kewajiban itu.

Pendapat seperti ini agaknya ditujukan Al-Juwaini untuk menolak pendapat Mu'tazilah yang mengatakan, bahwa tanpa wahyu, manusia wajib mengetahui Tuhannya. Bila ada orang meninggal sebelum ia mengetahui Tuhannya, meskipun wahyu belum sampai kepadanya, ia dihukum siksa dan masuk neraka, demikian menurut Abu Al-Huzail. Selanjutnya ia katakan bahwa orang yang tidak berterima kasih kepada Tuhan mendapat hukuman. Baik dan jahat juga dapat diketahui akal. Dan dengan demikian, orang wajib mengerjakan yang baik dan wajib menjauhi yang jahat.

Jadi, menurut Al-Juwaini, akal sama sekali tidak berfungsi mengetahui kewajiban-kewajiban yang berhubungan dengan hukum wajib dan haram. Namun ini tidak berarti bahwa akal tidak bisa mengetahui apa-apa yang perlu diketahui. Dengan perantaraan akal, manusia bisa mengetahui Tuhannya dan sifat-sifat-Nya. Atau dengan kata lain, yang diketahui akal bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat dan bukan hakikat dari sifat. Akal juga bisa mengetahui baik dan buruk secara universal, juga mengetahui kebangkitan jasmani. Semuanya akan dijelaskan kemudian.

Bagi Al-Juwaini, dalil itu ada dua, dalil *'aqli* dan dalil *naqli*. Dalil *'aqli* artinya, manusia bisa mendapatkan bukti dengan menggunakan

akalnya. Dalil *naqli* ialah manusia bisa mendapatkan bukti dengan jalan mendengar dari *nas* Alquran dan sunah Nabi, dan ia wajib mengikutinya.

Cara untuk memperoleh pengetahuan menurut Al-Juwaini, sebagaimana telah disebut di dalam pembagian ilmu, ada bermacam-macam. Pengetahuan tentang diri dapat diperoleh manusia melalui dirinya sendiri, pengetahuan tentang suatu inderawi, dapat diketahui melalui inderanya, sedangkan pengetahuan tentang hal-hal rasional, seperti pengetahuan tentang mustahilnya ada dua hal yang bertentangan dalam satu benda dan masa, dapat diperoleh melalui akalnya. Semua ini merupakan ilmu spontanitas (*ḍaruri*). Adapun pengetahuan tentang Tuhan didapat manusia dengan jalan memakai penalaran akalnya. Ilmu ini disebut dengan ilmu *naẓari*, bukan spontanitas, tetapi dengan diusahakan dan memakai daya manusia.

Wahyu atau yang biasa disebut Al-Juwaini dengan syariat, di samping berfungsi memberikan informasi kepada manusia mengenai sesuatu yang tidak diketahuinya, juga berfungsi sebagai *syahīd* (konfirmasi) mengenai hal-hal yang dapat diketahui manusia melalui akalnya. Dan fungsi yang paling utama dari wahyu atau syariat ialah sebagai tonggak kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan hukum syariat atau *taklīf* yang berkenaan dengan hukum wajib dan haram yang dibebankan kepada manusia. Tanpa wahyu, manusia tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap Tuhannya.

b. Serangannya terhadap Taklid

Menurut Al-Juwaini, Islam merupakan agama yang rasional. Seseorang yang mempercayai adanya Tuhan hanya dengan taklid tanpa mempergunakan akal, Islamnya kurang sempurna. Segala informasi harus dicerna dengan akal terlebih dahulu, sehingga menemukan dalil yang meyakinkan. Dalil tersebut harus dicari dengan jalan mempergunakan penalaran akal dan mengadakan penelitian.

Di dalam buku *Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah*, beberapa kali ia mengkritik orang yang mau menerima pengetahuan hanya dengan jalan *taklīd.*

Di dalam mencari kebenaran, Al-Juwaini tidak segan-segan mengkritik kesalahan orang, walaupun kesalahan itu datang dari pihak

ayahnya sendiri. Bila suatu saat ia menemukan pendapat ayahnya yang dianggapnya keliru, ia tidak segan mengatakan, bahwa itu memang kesalahan almarhum ayahnya. Suatu kali, ia mengatakan, bahwa ia telah membaca sejumlah besar buku-buku, lalu ia meninggalkan kecenderungannya terhadap suatu mazhab tertentu. Dan ia berusaha mengadakan penelitian dengan menggunakan penalaran akalnya untuk mencari bukti dari suatu kebenaran. Semuanya ia lakukan, karena ia tak mau *taklīd* buta terhadap para pendahulunya.

c. Akal dan Tuhan

Sebelum pembahasan dilanjutkan, terlebih dahulu kita tinjau sejenak pengertian akal menurut Al-Juwaini. Akal baginya, merupakan sebagian dari ilmu *ḍaruri*. Bukti yang dikemukakan ialah bahwa mustahil ada orang yang di dalam benaknya tidak mempunyai pengetahuan apa pun juga. Bukti lain menunjukkan bahwa bahwa setiap manusia mempunyai kehendak, sedangkan syarat timbulnya suatu kehandak, ia harus mengetahui apa yang dikehendakinya. Selanjutnya, akal mengetahui bahwa dua hal bertentangan tidak mungkin bisa bersatu dalam satu benda dan masa yang sama. Akal mengetahui bahwa di alam ini terdapat dua obyek pengetahuan yang terdiri dari ada dan tiada. Akal juga mengetahui bahwa *wujūd* ada dua yaitu *qadīm* dan *ḥadīs*.

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa akal menurut Al-Juwaini adalah alat untuk mengetahui sesuatu. Sehubungan dengan ini, Al-Bazdawi mengatakan, bahwa Tuhan menciptakan akal dan menjadikannya sebagai alat untuk mengetahui sesuatu bagi manusia. Akal merupakan jisim yang lembut dan bercahaya. Tempatnya ada di kepala dan pengaruhnya ada di dalam hati. Dapat mengetahui sesuatu karena terdapatnya cahaya yang dipancarkan oleh akal. Jadi, karena akal ini ciptaan dan pemberian Tuhan, akal merupakan sebagian dari ilmu *ḍaruri*.

Agaknya yang dimaksud dengan Al-Bazdawi di sini, akal merupakan alat untuk mengetahui sesuatu. Akal bisa berfungsi bila mendapatkan energi dari Tuhan. Energi di sini adalah daya yang diberikan Tuhan berupa elektron yang mengelilingi proton. Daya yang digunakan untuk memproses pengetahuan ini biasa disebut Al-Juwaini dengan *'ard*. Dengan

adanya penjelasan seperti ini, bisa dimengerti mengapa Mu'tazilah mendefinisikan akal sebagai *'ard.*

Yang dimaksud dengan ilmu *daruri* bagi Al-Juwaini di sini bukanlah berarti bahwa Tuhan menjalankan akal manusia sesuai dengan kehendak dan kemauan-Nya. Sejalan dengan konsepnya mengenai perbuatan manusia, bahwa manusia bebas mengarahkan daya yang diperolehnya dari Tuhan untuk me-*wujūd*-kan perbuatannya, begitu pula dengan akal. Akal bisa berfungsi, karena mendapatkan energi dari Tuhan (daya Tuhan). Penggunaan akal untuk memikirkan hal-hal yang dikehendaki manusia itu sendiri. Dengan penafsiran seperti ini, bisa dipahami mengapa Al-Juwaini menyimpulkan, bahwa akal merupakan sebagian dari ilmu *daruri.*

Adapun proses akal seperti yang dijelaskan Ibn Sina adalah sebagai berikut: panca indera menangkap benda-benda inderawi. Jika benda-benda inderawi itu telah hilang, yang tinggal hanya kesan. Kesan yang dilepaskan dari materi (yang tertangkap oleh indera), dibawa syaraf menuju indera bersama (letaknya di otak). Kesan-kesan yang banyak itu diteruskan kepada khayal (gudang dari kesan-kesan) dan letaknya di otak. Kesan-kesan diteruskan ke imajinasi *mutakhayyilah.* Di sana kesan-kesan tersebut saling dikaitkan satu sama lain, sehingga mempunyai arti. Dari imajinasi *mutakhayyilah*, diteruskan ke *wahmiyyah.* Di *wahmiyyah* arti-arti dilepaskan dari kesan-kesan, kemudian arti-arti itu diteruskan ke *hafizah* (gudang arti-arti). Dari sini, binatang sudah bisa menangkap arti-arti benda yang diabstrakkan, contohnya, ikan berarti makanan bagi kucing. Selanjutnya, arti-arti diteruskan otak ke *al-'aql al-'amali* (akal praktis). Akal praktis meneruskannya ke *al-'aql al-nazari* (akal teoritis). Akal praktis ini ada kaitannya dengan materi (tubuh). Dialah yang menangkap arti-arti yang diteruskan ke otak. Jadi, akal praktis ini menangkap arti-arti dari hal-hal yang diabstrakkan. Hal-hal inilah yang diteruskan ke *al'aql al-nazari*, maka *al'aql Al-hayūlani* meningkat dayanya. Lama-kelamaan *al'aql al-hayūlani* berubah menjadi *al-'aql bi al-malakah. al-'aql al-nazari* menerima arti-arti yang banyak diberikan oleh *al-'aql al-'amali* maka *al-'aql al-nazari* meningkat menjadi *al-'aql bi al-fi'li.*

Bertambah banyak yang diberikan oleh *al-'aql al-'amali* kepada *al-'aql al-naẓari* maka *al-'aql al-'amali* meningkat menjadi *al-'aql al-mustafād*. Dalam pencapaian daya yang lebih tinggi *al-'aql al-mustafād* bisa menangkap akal-akal yang Tuhan yang dipancarkan ke bumi, maka seseorang menjadi filsuf.

Demikian sekilas perjalanan akal. Oleh karena pemikiran pada dasarnya merupakan usaha manusia dan atas kehendaknya sendiri, maka walaupun akal adalah pemberian Tuhan dan prosesnya dengan mendapatkan energi Tuhan, pemakaian akal merupakan perbuatan manusia itu sendiri.

Menurut Al-Juwaini, akal manusia dapat mengetahui Tuhan yang abstrak. Dengan melihat fenomena sekitar, akal bisa sampai pada kesimpulan bahwa alam ini ada yang membuatnya, yaitu Tuhan. Akal juga bisa mengetahui sifat-sifat-Nya. Artinya, bahwa akal bisa mengetahui bahwa Tuhan berkuasa, berkehendak, hidup, *wujūd*, *qidām*, *baqā'*, esa, *mukhālafatu li al-hawādisi, qiyāmuhu bi nafsihi* berilmu, mendengar, melihat, dan berbicara. Yang bisa diketahui akal bukanlah hakikat dari Tuhan dan hakikat dari sifat-sifat Tuhan, sebab hakikatnya tidak bisa diketahui. Yang bisa diketahui akal ialah bahwa Tuhan itu dan Ia berada di dalam keadaan-keadaan, seperti keadaan mengetahui, keadaan berkuasa dan lain-lainnya. Untuk lebih jelasnya, diungkapkan berikut ini.

Dengan melihat fenomena alam sekitar, akal bisa sampai pada kesimpulan bahwa alam ini baharu. Setiap sesuatu yang yang baharu bersifat *ja'iz* atau *mumkīn al-wujūd*, artinya boleh ada dan tidak ada. Sesuatu yang *ja'iz* ini pasti mempunyai penentu (*muqtadi*). Mustahil sesuatu yang *mumkīn al-wujūd* ini bisa terjadi dengan sendirinya, sebab sifat dari sesuatu yang *mumkīn al-wujūd* itu, pasti ada yang mengadakannya. Itulah yang disebut dengan *muqtadi* atau *mukhaṣṣiṣ* (penentu). Penentu alam pasti *qadīm* dan juga *wājib al-wujūd*. Jika tidak demikian, pasti ia membutuhkan pada penentu lainnya dan demikian seterusnya tanpa ujung. Oleh karena penentu itu *qadīm* dan *wājib al-wujūd*, maka ia ada dengan sendirinya. Dan tidak membutuhkan pada penentu lainnya. Jadi, penentu alam itu adalah *qadīm* dan tidak baharu.

Akal juga dapat mengetahui bahwa penentu alam adalah *fā'il mukhtār* (pembuat yang bisa memilih). Jika ia tidak bebas memilih, ia akan kehilangan efektifitasnya sebagai pembuat yang aktif. Dan ia pasti tidak mengetahui apa yang diperbuat dan dikehendakinya, karena alam ini tercipta sesuai dengan kehendak dan kemampuan penentunya, pasti penentunya adalah pembuat yang bebas memilih dan bebas berbuat menurut kehendak dan kemauannya. Penentu yang berbuat sesuai dengan kehendak dan kemauannya, pasti mempunyai *irādah* (kehendak) dan kekuasaan. Arti dari suatu kekuasaan ialah bahwa pemilik kekuasaan berbuat dengan kekuasaannya kapan dan apa saja yang dikehendakinya.

Jika pemilik kekuasaan itu berbuat sesuai dengan kehendaknya, pasti mengetahui apa yang dikehendakinya. Mustahil ia berbuat sesuatu sesuai dengan kehendaknya, sedang ia tidak mengetahui apa yang dikehendakinya. Kemudian setelah akal mengetahui sifat-sifat penentu ini, sampailah pada kesimpulan bahwa pemilik sifat-sifat penentu itu adalah zat yang hidup, sebab sesuatu yang mati tidak mungkin mempunyai sifat-sifat tersebut.

Lebih lanjut Al-Juwaini mengatakan, jika sudah diketahui bahwa Tuhan itu *qadīm* yang artinya tidak mempunyai permulaan, secara spontan bisa diketahui bahwa Ia juga tidak mempunyai akhir. Segala sesuatu yang tidak mempunyai awal, pasti tidak pula mempunyai akhir. Dengan demikian, Tuhan pasti *qadīm* dan *baqā'*.

Jika Tuhan itu *qadīm*, maka Ia tidak membutuhkan penentu (*muqtadi*) dan juga tidak membutuhkan tempat, berarti akan ada konsep tempat yang *qadīm*, karena yang menempatinya adalah sesuatu yang *qadīm*. Kalau yang menempatinya *qadīm*, tentulah tempatnya juga *qadīm*. Jika terdapat sesuatu lain yang *qadīm* di samping Tuhan yang *qadīm*, akan terjadi konsep adanya berbilangnya yang *qadīm* (*ta'addud al-qudamā'*). Konsep seperti ini menimbulkan keyakinan syirik dan keluar dari Islam. Untuk menghindari paham syirik, konsep tentang adanya tempat juga harus ditiadakan. Untuk menghindari Tuhan membutuhkan tempat, maka konsep tentang tempat juga harus dihilangkan. Tuhan tidak membutuhkan segala sesuatu karena ia

qadīm. Dan sesuatu yang tidak membutuhkan sesuatu disebut bahwa Ia *qā'im binafsih* (berdiri di atas kaki sendiri).

Akal juga bisa mengetahui bahwa Tuhan itu Esa. Dengan melihat kepada keteraturan alam dan segenap isinya, akal sampai pada kesimpulan bahwa mustahil terdapat dua Tuhan atau lebih untuk mengatur alam ini. Misalnya, ketika kita mengamati sesuatu yang diam lalu bergerak, akal dapat mengambil kesimpulan bahwa pengatur benda itu hanya satu. Tak mungkin terdapat dua Tuhan atau lebih, sebab Tuhan yang satu akan menghendakinya bergerak, sedang Tuhan yang lain menghendakinya diam dalam waktu dan benda yang sama. Dengan begitu, akan ada pendapat bahwa di dalam satu benda, terdapat dua hal yang bertentangan dan pada waktu yang sama. Akal tidak dapat menerima konsep seperti ini, karena di dalam satu benda dan waktu yang sama, tidak mungkin terdāpat dua keadaan yang bertentangan. Di dalam satu benda dan pada waktu yang sama, pasti hanya ada satu keadaan yaitu diam atau gerak. Benda yang bergerak menandakan terlaksananya kehendak Tuhan yang menghendakinya bergerak dan tidak terlaksananya kehendak Tuhan yang menghendakinya diam. Begitu sebaliknya, benda yang diam, menandakan terlaksananya kehendak Tuhan yang menghendakinya diam dan tidak terlaksananya kehendak Tuhan yang menghendakinya bergerak. Tuhan yang kehendak-Nya tidak terlaksana, menunjukkan akan kelemahan-Nya dan yang lemah itu bukan Tuhan. Antara dua Tuhan tidak mungkin terdapat kesamaan kehendak, artinya ketika benda dalam keadaan diam, berarti kedua Tuhan itu sama-sama menghendakinya diam dan ketika benda bergerak, keduanya menghendakinya bergerak. Pendapat seperti ini tidak bisa diterima akal. Bila mereka benar-benar Tuhan, harus mempunyai kehendak sendiri. Perbuatan yang hanya mengikut kehendak Tuhan lainnya, menunjukkan bahwa ia bukan Tuhan. Jadi jelas bahwa Tuhan hanya satu yakni Tuhan yang mempunyai kehendak sendiri dan terlaksana sesuai dengan kehendakNya.

Pendapat yang mengatakan bahwa tidak ada Tuhan yang mengatur benda di atas atau kehendak kedua Tuhan sama-sama tidak terlaksana,

tidak bisa diterima akal. Hal ini akan membawa kepada konsep ada benda yang tidak mempunyai keadaan atau *'ard* sama sekali. Pada kenyataannya, semua benda pasti mempunyai keadaan atau *'ard*. Kalau tidak diam, pasti bergerak atau sebaliknya. Dengan uraian seperti ini, akal menyimpulkan bahwa Tuhan hanya satu.

Penjelasan lebih lanjut mengatakan, bahwa Tuhan itu tidak sama dengan makhluk-Nya. Arti dari tidak ada yang menyamai-Nya bahwa sifat-sifat zat khusus Tuhan tidak sama dengan sifat zat khusus makhluk-Nya, walaupun ada juga satu atau dua sifat diri (*ṣifah nafsiyah*) yang sama, seperti sifat *nafsiyah wujūd*. Antara Tuhan dan makhluk, sama-sama mempunyai *wujūd*. Tetapi sifat zat khususnya tidak sama. *Wujūd* yang ada pada Tuhan adalah *qidām, baqā'*, ketuhanan dan lain-lainnya, sedangkan *wujūd* yang ada pada makhluk adalah *ḥudus, fanā'* dan lain-lainnya.

Selanjutnya Al-Juwaini mengatakan, bahwa orang yang mempunyai akal, bisa mengetahui bahwa Tuhan bersifat mendengar, melihat dan berbicara. Sebagai zat hidup, Tuhan harus mempunyai sifat-sifat itu. Bila Tuhan tidak mempunyainya berarti Tuhan tidak sempurna atau cacat. Maha Suci Tuhan dari kekurangan dan kecacatan.

Menurutnya, bila Tuhan tidak mempunyai sifat mendengar, melihat dan berbicara, tentunya Tuhan seperti benda mati (*jamad*). Oleh karena Tuhan adalah zat hidup, maka Ia harus mempunyai sifat-sifat tersebut. Bila Tuhan tidak mempunyainya, pasti Tuhan mempunyai sifat-sifat lawannya, seperti tuli, buta, dan bisu. Sebagai zat yang hidup, Tuhan harus mempunyai salah satu dari dua macam, sifat yang berlawanan dan mustahil, Ia tidak mempunyai sifat-sifat di atas sama sekali. Bukti bahwa setiap sesuatu harus mempunyai salah satu dari dua macam sifat yang berlawanan ialah bahwa mustahil ada substansi (*jawhār*) yang tidak mempunyainya sama sekali. Setiap *jawhār* harus mempunyai salah satu dari dua macam sifat yang berlawanan. Jika tidak tuli, buta dan bisu, pasti ia mendengar, melihat dan berbicara. Demikian pula dengan Tuhan. Ia harus mempunyai salah satu dari dua macam keadaan di atas. Sifat-sifat, seperti: tuli, buta dan bisu merupakan sifat-sifat yang tidak sempurna atau cacat. Menurut *ijma'* ulama' dan kaum muslimin, Tuhan Maha

Suci dari sifat-sifat yang tidak sempurna dan cacat, maka Tuhan harus mempunyai sifat mendengar, melihat dan berbicara.

Dari sini, timbul pertanyaan. Bahwa di dalam beberapa ayat Alquran disebutkan bahwa Tuhan menipu orang- orang musyrik, Tuhan berbuat *makar* (memperdayakan) orang kafir, Tuhan marah kepada mereka dan lain sebagainya. Apakah hal-hal seperti ini tidak menimbulkan anggapan bahwa Tuhan tidak sempurna dan cacat, sebab Tuhan berbuat sesuatu yang tidak baik dan perbuatan tidak baik itu merupakan kekurangan dan ketidak-sempurnaan.

Perbuatan-perbuatan seperti itu menurut Al-Juwaini, tidak termasuk sifat-sifat ketidaksempurnaan Tuhan sebab semuanya termasuk sifat perbuatan *(ṣifah fi'liyah)* Tuhan dan bukan *ṣifah nafsiyah* atau *ṣifah ma'nawiyah.* Tuhan boleh atau tidak melakukannya, semuanya terserah pada kehendak-Nya. Sehubungan dengan itu, Al-Juwaini menafsirkan kalimat Tuhan mencintai hamba-Nya dengan artian Tuhan memberi nikmat kepadanya. Dengan begitu, bila ada ungkapan Tuhan marah terhadap hamba-Nya berarti Tuhan tidak memberinya nikmat. Selanjutnya ia katakan bahwa *irādah* (kehendak) Tuhan bila berkaitan dengan kenikmatan yang diperoleh hamba, dinamakan kecintaan dan *riḍa.* Dan bila *irādah* (kehendak) Tuhan berkaitan dengan kemarahan (*nuqmah*) yang diterima seorang hamba, disebut dengan kebencian (*sukhṭah*). Keduanya termasuk sifat perbuatan Tuhan (*ṣifah af'aliyah*).

Menurut Al-Juwaini, karena mendengar, melihat dan berbicara bukan termasuk sifat perbuatan, tetapi termasuk sifat *ma'nawiyah* dan wajib dimiliki Tuhan, maka bila Tuhan tidak memilikinya, berarti Tuhan tidak sempurna.

Pendapat seperti ini mendapat kritik tajam dari Harun Nasution, ketika menganalisa pendapat Muhammad 'Abduh bahwa sifat-sifat yang bersifat jasmani, tidak bisa diketahui akal. Mengapa sifat-sifat seperti ini tidak bisa diketahui akal? Harun Nasution mengajukan kemungkinan bahwa mendengar, melihat dan berbicara tidak mesti merupakan sifat kesempurnaan dalam diri manusia. Contohnya, Hellen Keller yang sungguhpun tuli, buta dan bisu, dapat mencapai kesempurnaan yang tinggi. Dengan demikian, ketiga sifat itu tidak

merupakan sifat kesempurnaan, demikian lanjut Harun Nasution. Dengan kata lain, menurut pendapat akal, sifat-sifat jasmani tak dapat diletakkan kepada Allah yang bersifat rohani. Tanpa mendengar, melihat dan berbicara, Allah bisa mencapai kesempurnaan.

Menghadapi kritikan semacam ini, secara tanggap Al-Juwaini mengatakan, bahwa memang yang dimaksud mendengar, melihat dan berbicara di sini, bukan bersifat jasmani seperti sifat yang ada pada makhluk, tetapi "wajib memberi sifat kepada Tuhan dengan hukum-hukum *idrakāt* (*aḥkam al-idrakāt*), yang menyatakan bahwa Tuhan Maha Mengetahui segala yang ada.." Pendapat seperti ini sejalan dengan pendapatnya mengenai ayat-ayat *mutasyābbihat* (antropomorfis).

Perlu dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *idrāk* menurut Al-Juwaini ialah, "mengetahui segala sesuatu secara rinci dan mendetail", baik obyek pengetahuannya terdiri dari sesuatu yang terbatas, seperti makhluk atau yang tak terbatas, seperti diri Tuhan sendiri. Dengan demikian, arti dari Tuhan mendengar, melihat dan berbicara ialah bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu secara terinci dan mendetail tak satu pun luput dari pengamatan-Nya.

Dari seluruh uraian dapat disimpulkan bahwa bagi Al-Juwaini, akal dapat mengetahui Tuhan beserta sifat-sifat-Nya. Dengan melihat kepada alam, akal dapat mengetahui bahwa ada pembuat alam dan Ia pasti memunyai sifat-sifat yaitu, *wujūd, qidām, baqā', mukhālafatu li al-ḥawādis, qiyāmuh bi nafsih, waḥdāniyah, qudrah, irādaḥ, 'ilm, ḥayāt, sama', basyar*, dan *kalām*.

d. Akal dan Syariat (wahyu)

Disamping wujud dan sifat-sifat Tuhan yang lain, akal juga dapat mengetahui apa yang baik dan apa yang buruk. Yang dimaksud dengan baik ialah perbuatan manusia yang membawa efek manfaat bagi manusia. Dan yang dimaksud dengan buruk ialah segala yang membawa efek kemudaratan (kejelekan atau bahaya). Sehubungan dengan konsep baik dan buruk ini, Al-Juwaini sama sekali tidak menyangkal, bahwa akal dapat mengetahui hal-hal seperti itu. Akan tetapi baik dan buruk yang diketahui akal hanya terbatas pada perbuatan baik dan buruk menurut hukum manusia. Atau dengan kata lain, baik dan buruk

berdasarkan atas sifatnya sendiri atau akibatnya, akal manusia bisa mengetahuinya.

Adapun baik dan buruk menurut syariat Tuhan (hukum Tuhan), manusia tidak bisa mengetahuinya lewat akalnya, tetapi ia bisa mengetahuinya lewat perantaraan wahyu. Baik dan buruk menurut hukum Tuhan ini, tidak lagi mempunyai dasar atas sifatnya atau zatnya sendiri, tetapi dasarnya adalah hukum Tuhan. Bila hukum Tuhan menetapkan bahwa suatu perbuatan itu buruk menurut syariat, maka tidak berlaku hukum bahwa perbuatan itu buruk berdasarkan atas jenis dan sifatnya sendiri. Demikian pula bila hukum Tuhan menetapkan suatu perbuatan baik, maka tidak pula berlaku perbuatan itu baik berdasarkan atas jenis dan sifatnya, walaupun ada pula beberapa perbuatan yang baik dan buruk berdasarkan atas hukum Tuhan dan juga menurut jenis dan sifatnya. Arti dari baik menurut syariat Tuhan adalah penetapan hukum atas suatu perbuatan, terpuji bagi pelakunya dan arti dari buruk menurut syariat ialah penetapan hukum atas perbuatan tercela bagi pelakunya.

Baik dan buruk menurut Al-Juwaini adalah penetapan hukum syariat di atasnya. Jika syariat menetapkan bahwa suatu perbuatan itu baik, maka syariat memerintahkan manusia untuk mengerjakannya. Bila syariat menetapkan bahwa suatu perbuatan itu buruk, maka syariat melarang manusia melakukannya. Penetapan syariat itu tidak dapat diketahui manusia lewat akalnya, tetapi hanya bisa diketahui lewat perantaraan wahyu.

Argumen yang mendukung pendapatnya ini ialah bahwa suatu perbuatan yang dari luar tampak buruk, seperti membunuh belum tentu buruk pula menurut syariat. Membunuh manusia tanpa sebab atau membunuh karena adanya hukum *qiṣas* dan *hadd*, jika dilihat di luar hukum Tuhan, sama-sama merupakan perbuatan tercela atau buruk, sebab membunuh adalah perbuatan aniaya (*ẓulm*). Setelah dilihat dari kacamata syariat Tuhan, membunuh —tanpa sebab bukan karena adanya hukum *qiṣas* dan *hadd*— merupakan perbuatan buruk dan tercela. Sedangkan membunuh karena adanya hukum *qiṣas* dan *hadd* tidak merupakan perbuatan buruk, tetapi termasuk perbuatan

baik. Begitu pula halnya, seperti perbuatan buruk yang dilakukan anak kecil sebelum *aqil balig*, tidaklah termasuk perbuatan buruk. Namun jika perbuatan itu dikerjakan orang dewasa, perbuatan itu berubah menjadi buruk (tinjauan ini khusus dari kacamata syariat Tuhan). Hal itu, karena syariat menetapkan hukum dosa bagi orang dewasa, sedangkan bagi anak kecil tidak dikenakan hukum dosa.

Argumen lain yang diajukan ialah seandainya baik dan buruk (menurut syariat) ini dapat diketahui akal, walaupun tanpa wahyu yang menjelaskannya kepada manusia, maka orang-orang Brahma (Budha) akan dapat mengetahui bahwa membunuh binatang itu tidak selamanya merupakan perbuatan buruk, karena mereka sampai sekarang tetap menganggap bahwa membunuh binatang itu buruk, sebab sama artinya dengan menganiaya binatang dan menyakitinya, ini membuktikan bahwa baik dan buruk tidak dapat diketahui akal, karena wahyu yang dibawa Nabi tidak sampai kepada mereka, sehingga mereka tetap berada dalam ketidaktahuan.

Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa menurut Al-Juwaini, baik dan buruk itu digolongkan menjadi dua macam:

a. Baik dan buruk dilihat secara umum, berdasarkan atas jenis dan sifatnya sendiri atau akibatnya, maka baik dan buruk dapat diketahui oleh akal manusia, walaupun tanpa wahyu yang datang memberitahukannya kepada manusia.
b. Baik dan buruk menurut syariat dan dikaitkan dengan hukum *taklīf*, maka ketentuan baik dan buruk tidak lagi bisa diketahui manusia lewat akalnya, tetapi harus ada wahyu yang memberitahukannya kepada mereka. Akal tidak mampu mengetahui apa yang ada di balik hukum wajib dan haram tersebut.

Adapun dalam hal pengetahuan manusia tentang kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, Al-Juwaini mengatakan, bahwa akal manusia juga tidak dapat mengetahuinya. Dalam hal ini, wahyulah yang berperan menjelaskannya kepada manusia.

Menurut Mu'tazilah, akal dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan. Argumen yang mereka ajukan ialah bahwa akal dapat mengetahui nikmat yang diberikan Tuhan kepada manusia. Maka

sudah semestinya Tuhan juga menuntut kepada manusia agar mereka bersyukur kepada-Nya. Jika manusia pandai berterima kasih kepada Tuhan, pasti Tuhan akan membalasnya dengan pahala. Tetapi manusia mengingkari nikmat yang diberikan Tuhan kepadanya dan ia tidak mau berterima kasih kepada-Nya, Tuhan pasti akan menyiksanya. Bila manusia dihadapkan kepada dua pilihan, akal pasti akan memilih untuk mendapatkan pahala dan menghindari siksa. Sebagai contoh kongkritnya ialah manusia ketika mengadakan perjalanan dihadapkan kepadanya dua alternatif yang kedua mengarah ke tempat yang dituju. Jalan pertama tidak terdapat hal-hal yang menakutkan sama sekali, bahkan penuh dengan kemudahan. Jalan kedua penuh dengan rintangan, pencuri dan binatang buas yang membahayakannya. Maka akal pasti akan memilih jalan pertama yang aman dan menghindari jalan kedua.

Bagi Al-Juwaini, pendapat seperti itu tidak diterima, sebab bagaimanapun juga, akal juga harus menyadari keberadaannya sebagai manusia. Manusia hanyalah seorang hamba yang dimiliki, diciptakan dan dipelihara. Ia tidak bebas berbuat menurut kehendaknya sendiri, kecuali setelah mendapatkan izin Tuhannya. Segala perbuatan yang dilakukan manusia tanpa seizin Tuhannya akan menjadi sia-sia tiada guna dan hanya melelahkan diri sendiri. Selain itu, Tuhan tidak akan menuntut manusia untuk berterima kasih kepada-Nya. Tuhan tidak membutuhkan balasan terima kasih manusia atas nikmat yang Ia berikan. Keadaan itu, ia gambarkan seperti seorang raja yang amat kaya raya, memberi sepotong roti kepada hambanya. Sang hamba kemudian mengumumkan pemberian ini ke seluruh pelosok negeri dan memujinya dengan segala macam bentuk pujian yang dimaksudkan untuk membalas kebaikan tuannya. Hal seperti itu, bukanlah termasuk perbuatan yang membawa kebaikan bagi sang raja, sebab sepotong roti yang diberikan oleh seorang raja yang kaya raya, tidak ada arti baginya, dibanding kekayaannya yang berlimpah ruah. Apa yang ia berikan kepada hambanya itu, hanya merupakan sekelumit harta yang tidak berarti. Apabila hal itu dibandingkan dengan kekayaan Tuhan yang tidak terbatas. Maka nikmat yang amat kecil yang Ia berikan

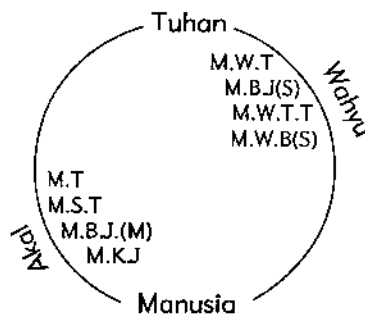
kepada hamba-Nya, sama sekali tidak berarti dan Ia tidak akan menuntut balasan kepada manusia. Pendapat yang mengatakan, bahwa menurut pendapat akal, manusia wajib berterima kasih kepada Tuhan, sebagai balasan nikmat yang diberikan Tuhan kepadanya tidaklah benar, karena Tuhan akan wajib pula membalas rasa syukur manusia dengan balasan yang setimpal. Seperti telah disebut sebelumnya, bahwa bagi Al-Juwaini, mustahil Tuhan mempunyai kewajiban. Tuhan Maha Memerintah. Takkan ada perintah lain di atas-Nya.

Selanjutnya, karena segala macam bentuk kewajiban harus didasarkan atas wahyu, maka kewajiban mengerjakan kebaikan dan menjauhi kejahatan juga harus didasarkan pada wahyu. Mengerjakan perintah dan menjauhi larangan Tuhan juga termasuk bentuk ungkapan terima kasih kepada Tuhan. Terhadap hal-hal yang berkaitan dengan syariat, akal manusia tidak mempunyai fungsi apa-apa sama sekali.

Akal, dalam pendapat Al-Juwaini, dapat mengetahui kebangkitan jasmani setelah hancur. Di samping akal, wahyu juga datang memberitahukannya kepada manusia tentang adanya kebangkitan jasmani. Menurut akal, segala sesuatu yang baharu sifatnya adalah *mumkīn* (boleh ada dan boleh tiada). Jika ia boleh ada dan tiada, ketentuan akal mana yang mencegahnya untuk mengatakan melalui akalnya bahwa kebangkitannya kembali adalah boleh jadi. Bila ia boleh tiada pastilah ia boleh ada kembali. Tuhan sendiri juga telah membuktikan bahwa dengan kekuasaanNya, Ia bisa menciptakan kebangkitan manusia pada tahap pertama. Lalu apa mustahilnya bila Tuhan juga menciptakan kebangkitannya yang kedua dengan menggunakan kekuasaan-Nya? Pertumbuhan pertama dan kedua sifatnya sama. Siapa pun yang bisa membuat sesuatu dengan kekuasa-annya yang sempurna, ia pasti juga mampu membuat sesuatu yang serupa. Demikian pula Tuhan. Ia mampu menciptakan makhluk untuk pertama kali, pastilah Ia juga mampu membangkitkannya kembali untuk yang kedua kali. Hal ini sama seperti benih tumbuh-tumbuhan yang terkena hujan, benih-benih itu segera tumbuh dan bersemi kembali dengan suburnya ketika musim semi telah tiba. Dari uraian di atas, maka bagi Al-Juwaini akal mampu:

Mengetahui Tuhan.
Mengetahui sifat-sifat Tuhan.
Mengetahui baik dan buruk berdasarkan atas jenis dan sifatnya sendiri atau atas akibatnya. Atau dengan kata lain, baik dan buruk secara universal.
Mengetahui kebangkitan jasmani.

Dari gambaran di atas, fungsi akal adalah memberi tahu kepada manusia akan hal-hal yang tidak ada kaitannya dengan hukum syariat (hukum *taklīf*) sama sekali. Akal tidak mampu menangkap rahasia yang ada di balik hukum *taklīf*, sebab inti dari hukum syariat adalah janji dan ancaman. Semua hukum wajib dan haram selalu berkaitan dengan janji dan ancaman Tuhan. Semuanya hanya bisa diketahui manusia lewat wahyu yang datang dari Tuhan.

Jika perincian pendapat Al-Juwaini dimasukkan ke dalam sistem teologinya, akan diperoleh gambaran sebagai berikut:

M.W.T.	=	Mengetahui kewajiban untuk mengetahui Tuhan.
M.T.	=	Mengetahui Tuhan.
M.S.T.	=	Mengetahui sifat-sifat Tuhan.
M.B.J. (M)	=	Mengetahui baik dan jahat menurut hukum manusia.
M.B.J. (S)	=	Mengetahui baik dan jahat menurut hukum syariat.
M.K.J.	=	Mengetahui kebangkitan jasmani.
M.W.T.T.	=	Mengetahui kewajiban terhadap Tuhan.
M.W.B.J. (S)	=	Mengetahui kewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat menurut syariat.

Konsep teologi seperti ini, dapat digambarkan sebagai Tuhan berada dipuncak alam *wujūd* dan manusia berada didasarnya. Manusia yang berada

jauh didasar alam *wujūd* itu berusaha mengetahui Tuhan. Dan Tuhan sendiri, karena kasihan melihat kelemahan manusia dibandingkan dengan kekuasaan-Nya, membantu manusia dengan menurunkan wahyu.

Di dalam agama Islam terdapat dua dasar pokok, yakni kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat. Kedua masalah pokok itu telah dibahas oleh aliran-aliran teologi yang timbul sejak zaman keemasan Islam. Mereka membagi permasalahan pokok itu menjadi empat:

Mengetahui Tuhan.
Mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan.
Mengetahui kebaikan dan kejahatan.
Mengetahui kewajiban berbuat baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat.

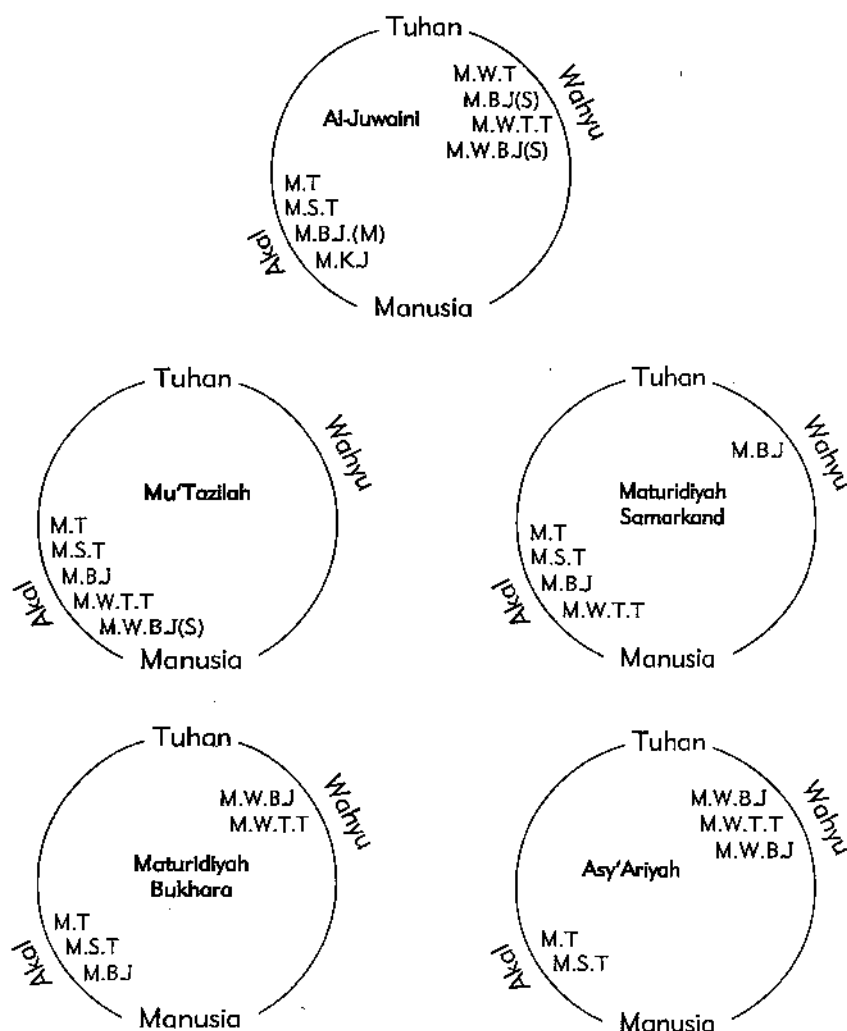
Dalam hal ini, antara Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah Bukhara Samarkand terdapat perbedaan pendapat.

Menurut Mu'tazilah, keempat persoalan dapat diketahui akal. Menurut Asy'ariyah, yang dapat diketahui akal hanya satu butir pertama, sedang untuk mengetahui tiga butir lainnya, harus melalui wahyu. Kaum Maturidiyah Samarkand berpendapat bahwa akal dapat mengetahui tiga butir pertama, sedang butir keempat dapat diketahui dengan perantaraan wahyu. Maturidiyah Bukhara berpendapat bahwa dua butir, yakni butir pertama dan ketiga dapat bisa diketahui akal, sedangkan segala sesuatu yang berkaitan dengan kewajiban, yakni butir kedua dan dan keempat dapat diketahui melalui wahyu.

Jika diadakan perbandingan antara pendapat Al-Juwaini dan pendapat aliran-aliran teologi di atas akan diperoleh kesimpulan sebagai berikut.

Al-Juwaini dan Maturidiyah Bukhara mempunyai kesamaan pendapat. Mereka sama-sama berpendapat, bahwa butir pertama dan ketiga dapat diketahui akal, hanya bedanya, Maturidiyah Bukhara tidak membedakan antara kebaikan dan kejahatan secara terinci. Maksudnya, bahwa kebaikan dan kejahatan menurut Maturidiyah Bukhara hanya ditinjau dari satu sisi, yakni kebaikan dan kejahatan secara umum dan global. Menurut Al-Juwaini, kebaikan dan kejahatan dibagi dua,

kebaikan dan kejahatan secara umum dan kebaikan dan kejahatan dipandang dari segi *taklīf.* Menurutnya, kebaikan dan kejahatan secara umum, dapat diketahui akal, sedangkan kebaikan dan kejahatan menurut hukum *taklīf,* hanya bisa diketahui dengan perantaraan wahyu. Adapun segala hal yang berkaitan dengan kewajiban, baik Maturidiyah Bukhara maupun Al-Juwaini, keduanya berpendapat, bahwa akal manusia sama sekali tidak berperan mengetahuinya, karena semuanya harus didapat dengan perantaraan wahyu.

Jika diadakan perbandingan antara pendapat keempat aliran teologi Islam dan Al-Juwaini, akan diperoleh gambaran sebagai berikut ini.

Keterangan:

M.W.T. = Mengetahui kewajiban untuk mengetahui Tuhan.
M.T. = Mengetahui Tuhan.
M.S.T. = Mengetahui sifat-sifat Tuhan.
M.B.J. (M) = Mengetahui baik dan jahat menurut hukun manusia.
M.B.J. (S) = Mengetahui baik dan jahat menurut hukum syariat.
M.K.J. = Mengetahui kebangkitan jasmani.
M.W.T.T. = Mengetahui kewajiban terhadap Tuhan.
M.W.B.J. (S) = Mengetahui kewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat menurut syariat.

Kalau diadakan perbandingan antara kelima teologi di atas, berdasarkan butir-butir yang dapat diketahui oleh akal adalah sebagai berikut: Al-Juwaini 4, Mu'tazilah 5, Maturidiyah Samarkand 4, Maturidiyah Bukhara 3 dan Asy'ariyah 2. Sedangkan butir-butir yang bisa diketahui melalui wahyu ialah: Al-Juwaini 4, Mu'tazilah 0, Maturidiyah Samarkand 1, Maturidiyah Bukhara 2 dan Asy'ariyah 3.

Gambaran perbandingan antara fungsi akal dan wahyu bisa diperoleh tabel sebagai berikut:

Teologi	Akal	Wahyu
Al-Juwaini	4	4
Mu'tazilah	5	0
Maturidiyah Samarkand	4	1
Maturidiyah Bukhara	3	2
Asy'ariyah	2	3

Perbandingan antara fungsi akal dan fungsi wahyu dalam memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dan hubungan-Nya dengan makhluk-Nya (manusia) ialah peranan akal menurut Mu'tazilah tertinggi, kemudian Mautiriyah Samarkand, lalu Maturidiyah Bukhara, lalu Al-Juwaini dan yang terakhir adalah Asy'ariyah.

2. Fungsi Wahyu

Di dalam pembahasannya mengenai kenabian, Al-Juwaini menyebutkan bahwa fungsi wahyu itu adalah untuk memberitahu kepada manusia

tentang segala sesuatu yang tidak bisa diketahuinya lewat akal. Adapun mengenai hal-hal yang sudah bisa diketahuinya dengan akal, peranan wahyu tetap penting, yaitu untuk menjadi penguat atau melegitimasi apa yang sudah diketahui. Di samping itu, karena sifat manusia yang sering lupa dan sembrono, maka wahyu datang untuk mengingatkan manusia tentang segala sesuatu yang dilupakannya. Walaupun sebenarnya manusia sudah mampu mengetahui sesuatu dengan akalnya, kadang ia lupa terhadap apa yang sudah diketahuinya, maka fungsi wahyu ialah untuk mengingatkannya kembali.

Lebih lanjut Al-Juwaini mengatakan, bahwa seandainya manusia sudah bisa mengetahui yang baik dan jahat, itu pun hanya secara universal (global), sedangkan perinciannya tidak diketahuinya, maka datanglah syariat menjelaskannya. Seperti misalnya, membunuh binatang itu merupakan perbuatan buruk ditinjau dari segi akal. Tetapi syariat membolehkannya dan bahkan memerintahkannya (dalam hal ini menyangkut perintah berkorban di hari raya *'id al-adḥa*). Rahasia yang terkandung di balik perintah ini, hanya Tuhan yang mengetahui-nya. Walaupun hal ini merupakan rahasia Tuhan, namun akal dapat menerimanya. Dengan melihat alasan diperintahkannya yaitu untuk dibagi-bagikan kepada fakir miskin, menyembelih binatang membawa manfaat yang jauh lebih besar. Manfaat yang diperoleh dari menyembelih binatang untuk dibagikan kepada fakir miskin yang kelaparan, jauh lebih manusiawi dibanding hanya menyakiti binatang yang hanya sekejap. Ditinjau dari sisi lain, dengan membiarkan binatang hidup dan berkembang biak terus-menerus makin banyak dan merajalela, bisa membahayakan kehidupan manusia sendiri. Dengan diperbolehkannya menyembelih binatang, bahaya akan dapat diatasi.

Pendapat di atas, ditujukan Al-Juwaini untuk menolak Brahma (Budha) yang mengingkari kenabian. Mereka mengatakan bahwa jika para Nabi itu datang membawa berita yang tidak masuk akal, maka kedatangannya ditolak. Tetapi jika mereka datang dengan membawa berita yang sudah bisa diketahui akal, maka kedatangannya tidak ada gunanya.

Pendapat itu salah besar, demikian kata Al-Juwaini. Para Nabi itu datang membawa berita yang tidak bertentangan dengan akal sama

sekali. Namun demikian, akal tidak dapat mengetahuinya, sebab inti dari syariat (*manāt al-syarī'ah*) yang dibawa para Nabi itu adalah janji dan ancaman, hukum-hukum itu selalu berkaitan dengan keduanya. Dalam hal ini, akal tidak dapat mengetahuinya. Seandainya akal dapat mengetahui baik dan buruk, itu pun hanya secara global dan universal, sedangkan perinciannya tidak diketahuinya. Maka syariat (wahyu) datang menjelaskannya.

Jadi kesimpulannya, wahyu datang untuk memperkenalkan syariat Tuhan kepada manusia. Artinya, para Nabi diutus Tuhan membawa risalah yang sarat dengan kewajiban dan larangan Tuhan kepada manusia. Di samping itu, wahyu berfungsi untuk mengkonfirmasikan hal-hal yang sudah bisa diketahui manusia dengan akalnya. Jadi, fungsi wahyu menurut Al-Juwaini ialah untuk:

Memberi informasi tentang hal-hal yang belum diketahui oleh akal manusia

Sebagai konfirmasi tentang hal-hal yang sudah diketahui oleh akal manusia

Memberitahu tentang perincian baik dan buruk yang telah diketahui manusia secara global dan universal.

3. Konsep Iman

Arti iman menurut Al-Juwaini ialah, *al-tasdīq bi Allah* dan yang disebut dengan *al-mukmīn bi Allah* ialah orang yang membenarkan Allah. *Tasdīq* pada hakikatnya merupakan *kalām nafsi*, tetapi *tasdīq* ini takkan ada tanpa pengetahuan (*'ilm*).

Argumen yang mendukung bahwa iman adalah *tasdīq* ialah ayat Alquran yang berbunyi,

وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴿يوسف : ١٧﴾

"Engkau tidak percaya (membenarkan perkataan) kami, walaupun kami sudah mengatakannya dengan benar." (Yusuf, 12:17)

Tujuan dari definisi di atas menurut Al-Juwaini ialah untuk menetapkan bahwa orang fasik (berdosa besar), masih disebut dengan

mukmin. Bukti bahwa mereka masih termasuk orang mukmin ialah bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum syariat (*taklif*) selalu dikaitkan dengan kata mukmin, *yā ayyuha al-lażīna āmanū* (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ أَمَنُوا) Ayat seperti ini ditujukan kepada semua orang mukmin, baik yang tidak berdosa maupun orang yang berdosa besar (fasik). Bukti lainnya menunjukkan bahwa orang fasik diperlakukan sama dengan orang mukmin di dalam menghukuminya. Bila mereka meninggal dunia, mereka dikuburkan di kuburan orang muslimin dan disalatkan serta disucikannya juga.

Walaupun pada hakikatnya iman merupakan *tasdīq* (pembenaran) yang ada dalam hati, namun pada kenyataannya harus diikuti dengan pengakuan lisan (lidah). Orang yang membenarkan Tuhan di dalam hati dan mengucapkannya dengan lisan, imannya secara lahir dan batin. Tetapi bila ia hanya membenarkannya di dalam hati tanpa mengatakannya dalam bentuk ucapan, maka pembenaran dalam hati akan sia-sia belaka, dan menurut hukum Tuhan, orang seperti ini dihukumi sebagai kafir dan masuk neraka. Sebaliknya, orang yang mengatakan, bahwa ia iman atau percaya kepada Tuhan, tetapi di dalam hatinya ia mengingkari, ia termasuk golongan orang munafik yang akan menjadi penghuni neraka yang paling dasar untuk selama-lamanya.

Dari uraian di atas, akhirnya dapat diketahui bahwa arti iman bagi Al-Juwaini adalah pembenaran di dalam hati kemudian diucapkannya dengan lisan akan keberadaan Tuhan. Mengapa menurutnya, amal saleh tidak termasuk konsep iman?

Seperti telah kita lihat konsep Al-Juwaini mengenai *al-ṣalah wa al-aṣlāh* dan konsep tentang janji dan ancaman. Di sana disebutkan bahwa Tuhan bersifat *raḥmān* dan *raḥīm*. Tuhan selalu menginginkan adanya kebaikan bagi hamba-Nya, karena didorong oleh rasa cinta-Nya kepada mereka. Segala yang diperbuat Tuhan harus mempunyai efek baik bagi kelanjutan hidup hamba. Oleh karenanya, Tuhan dengan rahmat-Nya bisa membatalkan siksa bagi orang yang berdosa dan kemudian memasukkannya ke dalam surga. Tetapi Tuhan tidak akan

membatalkan pemberian pahala bagi orang yang berbuat baik, kemudian menggantinya dengan siksa api neraka. Hal ini menunjukkan akan rahmat Tuhan yang Maha Besar. Demikian pula dengan orang yang berbuat baik. Tuhan akan menggantinya dan melipat-gandakan pahala orang itu. Namun Tuhan tidak akan melipat-gandakan siksa orang yang berdosa. Jika yang diperbuatnya hanya satu dosa, seandainya Tuhan berkenan menyiksanya, ia akan disiksa hanya dengan satu siksaan dan tidak dilebihkannya.

Oleh karena tujuan Tuhan hanya difokuskan pada kebaikan hamba-Nya, maka jika amal perbuatan baik dimasukkan ke dalam konsep iman, orang yang berdosa besar walaupun hanya sekali, akan bisa menghapuskan kebaikan-kebaikannya yang amat banyak darinya dan ia akan kehilangan atribut iman. Pendapat demikian merupakan pendapat Mu'tazilah yang tidak membolehkannya adanya pengampunan bagi orang yang berdosa besar, kecuali ia sudah bertaubat semasa hidupnya.

Bagi Al-Juwaini, orang yang banyak berdosa kemudian berbuat baik, maka perbuatan baiknya bisa menghapuskan dosa-dosanya. Ini sesuai dengan ayat Alquran yang berbunyi:

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴿ هود : ١١٤ ﴾

"Bahwa kebaikan-kebaikan dapat menghapus dosa-dosa." (Hud, 11: 114)

Tetapi tidak sebaliknya, orang yang banyak berbuat baik kemudian berbuat dosa yang hanya sekali, dosanya tidak bisa menghapuskan seluruh kebaikan-kebaikannya yang amat banyak itu dan ia masih tetap disebut sebagai orang mukmin. Ini semua demi kebaikan manusia dan karena rahmat Tuhan kepada hamba-Nya. Selanjutnya Al-Juwaini menambahkan, bahwa orang mukmin yang meninggal dalam keadaan maksiat dan belum sempat bertaubat, nasibnya akan ditentukan oleh Tuhan. Bisa jadi dosanya diampuni atau diberi syafaat, bisa jadi pula, ia disiksa dengan api neraka sesuai dengan dosa-dosanya, kemudian dikeluarkan darinya setelah dosanya bersih, lalu dimasukkan ke dalam surga. Hal itu sesuai dengan sabda Nabi Muhammad yang berbunyi,

عَنْ ابِى سَعِيْدِ الْخُدْرِي قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يَبْقَى فِى النَّارِ مَنْ فِى قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْاِيمَانِ ﴿رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى واحمد﴾

"Seseorang yang di dalam hatinya masih tertinggal setitik iman, tidak akan tetap tinggal di dalam neraka" (HR. Bukhari, Muslim, Turmudzi, Nasa'i dan Ahmad)

Meskipun Al-Juwaini cenderung mengatakan, bahwa iman hanyalah berbentuk pembenaran tentang Tuhan di dalam hati dan pengucapan dengan lisan, namun ia tidak mengingkari penamaan perbuatan amal saleh dengan iman. Ayat yang berbunyi,

وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيْعَ اِيمَانَهُمْ ﴿ البقرة : ١٤٣ ﴾

"Tuhan tidak akan menyia-nyiakan iman kalian." (Al-Baqarah: 143)

Yang dimaksud dengan iman di sini ialah salat menghadap Bait Al-Maqdis. Demikian pula ucapan Nabi Muhammad saw.

عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْاِيمَانُ بِضْعٌ وَتِسْعُوْنَ خَصْلَةً، اَوَّلُهَا شَهَادَةُ اَنْ لاَ اِلَهَ اِلاَّ اللهُ وَآخِرُهَا إِمَاطَةُ الْاَذَى عَنِ الطَّرِيْقِ ﴿رواه مسلم وابو دود و النسائى وابن ابى الدنيا ﴾

"Dari Abu Hurairah ra. Nabi Muhammad saw bersabda: "Iman itu ada sekitar sembilan puluh sembilah cabang. Yang paling utama adalah syahadat lā ilāha illā Allah dan yang paling akhir adalah menyingkirkan bahaya dari jalanan." (HR Muslim, Abu Dawud, Nasa'i dan Ibn Abi Dunya).

Semuanya ini hanya sekedar penamaan dan bukan hakikat dari iman itu sendiri. Kalau iman dalam bentuk pertama, yakni pembenaran dalam hati dan pengucapan dengan lisan, takkan ada konsep iman makin bertambah atau iman makin berkurang. Tetapi pada pengertian iman bentuk kedua, yakni amal saleh, akan terdapat konsep bahwa iman makin bertambah dengan bertambah banyaknya amal saleh dan ketaatan kepada Tuhan. Iman makin berkurang dengan berkurangnya amal saleh dan makin banyaknya kemaksiatan yang diperbuatnya." Dengan adanya pengertian kedua ini, menurut kaum Salaf, arti iman ialah, pengetahuan (*ma'rifah*) tentang Tuhan dengan hati, pengakuan dengan lisan dan perbuatan dengan anggota badan.

الاِيْمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْجِنَانِ وَاِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْجَوَارِحِ

Di dalam mengartikan iman, seperti yang dilakukan Al-Juwaini dalam bentuk pertama ini, sama dengan pendapat Al-Asy'ari mengenainya. Beda antara keduanya, terletak pada tinjauan yang berbeda. Al-Juwaini meninjau pengertian iman dari segi *al-ṣalah wa al-aṣlāh* dan rahmat Tuhan dan tinjauan sebagian besar dari segi bahasa. Tinjauan Al-Asy'ari didasarkan pada perolehan iman yaitu, iman didapat dari wahyu yang dibawa para Rasul Allah. Arti dari membenarkan di dalam hati ialah bahwa sebuah pengetahuan tentang Tuhan yang dibawa oleh Nabi, kemudian umat membenarkan pemberitaan tersebut di dalam hati.

Jadi menurut Al-Juwaini, iman mempunyai dua pengertian,

1. Iman ialah تَصْدِيْقٌ بِالْقَلْبِ وَاِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ (*tasdīq bi al-qalb wa iqrār bi al-lisān*, pembenaran dalam hati dan pengucapan dengan lisan). Inilah hakikat dari sebuah iman.
2. Iman ialah pengakuan di dalam hati, pengakuan dengan lisan dan perbuatan amal saleh dengan anggota badan. Dan yang disebut terakhir ini, hanyalah merupakan sebuah nama dari iman. Konsep kedua ini merupakan konsep iman kaum Mu'tazilah.

Kemudian Al-Juwaini membedakan antara iman dan Islam. Menurutnya, iman itu pasti Islam, tetapi Islam bukan mesti iman. Penjelasan lebih lanjut tidak dijelaskan.

Dari keterangan terakhir ini, dapat diapahami bahwa kata islam lebih umum dibanding kata iman, dan iman lebih khusus dari islam. Kalau kita analisa dengan menggunakan pedoman pada rukun iman dan rukun Islam, seharusnya iman lebih umum Islam. Di dalam akidah tauhid dikatakan, bahwa rukun iman ada enam: Percaya kepada Tuhan, para Malaikat, Kitab-kitab suci, para Nabi dan Rasul, *qadā'* dan *qadar* Tuhan dan hari kiamat. Sedangkan rukum Islam ada lima: Dua kalimat syahadat, salat, zakat, puasa dan haji.

Syarat bagi pelaku rukun Islam, di dalam hatinya harus terdapat iman terlebih dahulu. Bila tak terdapat iman, akan sia-sia perbuatannya, jadi sebelum melakukan rukun Islam, seseorang harus memenuhi rukun iman terlebih dahulu. Dengan analisa ini, seorang mukmin mesti muslim, tetapi seorang muslim belum mesti mukmin. Dalam hal ini agaknya pengertian dari Islam adalah perbuatan dan amal saleh.

Ungkapan Al-Juwaini yang mengatakan, bahwa iman pasti islam, tetapi Islam tidak mesti iman. Agaknya tinjauannya di sini dari segi bahasa. Iman menurut bahasa adalah pembenaran, sedangkan Islam artinya penyerahan diri. Orang yang menyerahkan diri belum mesti membenarkan adanya Tuhan, seperti kafir *zimmi* yang menyerahkan diri kepada orang Islam di zaman Nabi. Sedangkan orang yang membenarkan Tuhan mesti menyerahkan seluruh hidupnya kepada Tuhan yang dibenarkannya. Dengan begitu, orang mukmin mesti muslim, sedangkan orang muslim belum mesti mukmin.

4. Hari Akhirat

a. Kebangkitan Jasmani

Seperti telah disebut di dalam pembahasan mengenai fungsi akal, bahwa kebangkitan jasmani bukan merupakan hal yang mustahil. Akal manusia bisa mengetahuinya lewat sebuah perumpamaan yang terjadi pada tumbuh-tumbuhan. Pada musim kemarau, pohon-pohon layu dan rontok, kemudian ketika datang musim hujan, dahan dan ranting

yang layu bersemi kembali dan segar lagi. Wahyu juga menguatkan pendapat akal seperti ayat yang berbunyi,

قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ، قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ ﴿يس : ٧٩ - ٧٨﴾

"Dia berkata, siapakah yang menghidupkan tulang-belulang yang telah hancur? Katakanlah wahai Muhammad, yang menghidupkannya ialah yang menjadikannya pertama kali. Dia Maha Mengetahui apa saja yang diciptakan-Nya." (Yasīn, 36: 78-79)

Penciptaan manusia pada tahap pertama merupakan hal yang *mumkin*. Demikian pula kebangkitan jasmani pada tahap kedua, juga merupakan hal yang *mumkin*. Kedua bentuk pembangkitan adalah serupa dan yang serupa mempunyai hukum yang sama, yakni keduanya *mumkin*. Yang *mumkin* pasti ada yang menentukan dan membuatnya, yaitu Tuhan. Jadi, kedua kebangkitan jasmani sama-sama mempunyai pembuat, yaitu Tuhan.

b. Surga dan Neraka

Al-Juwaini mengatakan, bahwa surga dan neraka adalah dua makhluk Tuhan. Ayat Alquran mengatakan bahwa,

وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ﴿آل عمران : ١٣٣﴾

"Dan surga yang bertepian langit dan bumi itu disediakan bagi orang-orang yang bertakwa." (Āli-'Imrān, : 133)

Kata "disediakan" menunjukkan bahwa benda yang disediakan telah ada. Ayat lain juga mengatakan,

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً اُخْرَى، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴿النجم : ١٥ - ١٣﴾

"Dan dia telah benar-benar melihat tempat lain yang amat subur yang ada di sidrah Al-muntaha Di dalamnya terdapat surga untuk tempat tinggal." (Al-Najm, 53: 13-15)

Demikian pula cerita tentang Adam as. Dia dimasukkan ke dalam surga, lalu dikeluarkan darinya lantaran melakukan kesalahan dan Tuhan berjanji akan memasukkannya kembali ke surga. Semuanya menunjukkan bahwa surga itu sekarang sudah diciptakan Tuhan. Kaum Mu'tazilah berpendapat, bahwa surga dan neraka sekarang ini belum diciptakan Tuhan, nanti kalau sudah tiba masa balasan dan siksa, baru akan diciptakan. Hal ini karena keberadaannya sekarang tidak ada manfaatnya. Cerita tentang Adam, bukanlah ia masuk di dalam surga, tetapi ia berada di bumi, di salah satu kebun yang amat indah.

Al-Juwaini tidak sependapat dengan Mu'tazilah. Argumen yang diajukan ialah bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mengandung maksud dan tujuan. Tuhan berbuat menurut kehendak-Nya dan menghukumi menurut kemauan-Nya.

Ungkapan Al-Juwaini yang terakhir ini menunjukkan bahwa menurutnya, kekuasaan dan kehendak Tuhan adalah mutlak, sehingga Tuhan bisa saja berbuat dan menetapkan segala sesuatunya menurut kehendak-Nya. Kalau kita tinjau kembali kesimpulan dari pendapat Al-Juwaini mengenai kehendak dan kekuasaan Tuhan yang tidak mutlak lagi, tetapi telah dibatasi oleh rasa kasih sayangnya dan keadilan-Nya kepada manusia, tampak seperti bertentangan satu sama lain. Kiranya dapat dianalisa, bagaimana pendapat Al-Juwaini sebenarnya.

Surga dan neraka merupakan dua ciptaan Tuhan. Dihubungkan dengan kepentingan manusia, surga dan neraka ini tidak ada kaitannya dengan mereka sama sekali, sebelum mereka menerima balasan dari perbuatannya nanti setelah berada di akhirat, karena "membuat surga dan neraka" ini tidak ada kaitannya dengan hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya (manusia), Tuhan boleh berbuat semau-Nya dan tanpa tujuan. Pada hal-hal yang ada kaitannya dengan hubungan Tuhan dan manusia, kehendak dan kekuasaan Tuhan tidak mutlak lagi, tetapi dibatasi oleh rasa kasih sayang dan keadilan-Nya. Al-Juwaini mengatakan, bahwa perbuatan Tuhan di sini mempunyai hikmah. Dengan analisa seperti ini, pendapat Al-Juwaini tidak bertentangan satu sama lainnya.

Konklusi

Dari uraian pada bab-bab di atas, jelas tampak pemikiran kalam Al-Juwaini banyak berbeda dari pemikiran aliran teologi Mu'tazilah, Maturidiyah dengan kedua cabangnya dan Al-Asy'ari. Walaupun Al-Juwaini banyak menggunakan istilah-istilah Al-Asy'ari, karena titik tolaknya berangkat dari ajaran-ajaran Al-Asy'ari, seperti *kasb*, *jawāz*, Tuhan mempunyai sifat-sifat dan lain-lainnya, namun pemikiran Al-Juwaini membuahkan kesimpulan yang berbeda dari konsep Al-Asy'ari.

Mengenai masalah pembagian ilmu, pada prinsipnya pendapat sebagian besar aliran *kalām* pada zaman klasik tidak banyak berbeda. Sebagian besar dari mereka membagi ilmu menjadi dua, ilmu *ḍaruri* dan ilmu *naẓari* atau *iktisābi*. Demikian pula yang dilakukan oleh Al-Juwaini. Hanya Mu'tazilah yang tidak mengakui ilmu Tuhan yang *qadīm*, sejalan dengan konsep mereka mengenai peniadaan sifat-sifat bagi Tuhan (*nafy al-ṣifāh*)

Di dalam pembahasan mengenai filsafat *wujūd*, konsep Al-Juwaini sama dengan konsep ajaran Ahl al-Sunnah wa Al-Jama'ah (aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah) dan Mu'tazilah Baghdad. Mereka berpendapat bahwa *ma'dūm* boleh menjadi *ma'lūm*, tetapi tidak boleh disebut sebagai *syai'* (sesuatu). Adapun Mu'tazilah Basrah menyebut *ma'dūm* dan *ma'lūm* sebagai *syai'* yang mempunyai zat dan realitas.

Kesimpulan yang dihasilkan dari filsafat alam Al-Juwaini, bahwa alam ini *nisbi*, artinya keberadaan alam bergantung kepada keberadaan Tuhan, karena alam senantiasa mendapat tambahan energi dari Tuhan dalam menjalani sunah Tuhan, walaupun alam sudah bisa dianggap telah ada, keberadaannya tetap bergantung kepada keberadaan Tuhan.

Pendapat seperti ini tidak berbeda dari pendapat 'Abd Al-Jabbar dan Abu Al-Huzail yang mengatakan, bahwa alam terdiri dari jisim-jisim dan *ma'na* yang ada padanya. Perbedaan antara pendapat Al-Juwaini dan 'Abd Al-Jabbar beserta Abu Al-Huzail hanya terletak pada pemakaian istilah. Istilah yang digunakan Al-Juwaini ialah *jawhār* dan *'ard*, sedang Abd Al-Jabbar dan Abu Al-Huzail memakai istilah *jisim* dan *ma'na*. Kedua istilah ini membawa kepada pemahaman teori atom. Teori atom membuahkan kesimpulan, bahwa alam itu adalah *nisbi* (relatif).

Dalam pembahasan mengenai sifat-sifat *subutiyah* Tuhan, Al-Juwaini berusaha menginterpretasikan istilah Al-Asy'ari tentang لاَ هِىَ هُوَ وَلاَ هِىَ غَيْرُهُ, tetapi hasil interpretasinya mengacu kepada pendapat Abu Hasyim bin Al-Jubba'i, seorang tokoh Mu'tazilah tentang *ahwāl* atau keadaan mental. Walaupun mereka memakai istilah yang sama, namun titik tolak tinjauan mereka berbeda. Abu Hasyim bertolak dari peniadaan sifat (*nafy al-ṣifāh*), sedang Al-Juwaini bertolak dari pengakuan sifat (*subut al-ṣifāh*).

Dalam membahas soal *kalam* Tuhan dan melihat Tuhan, pendapat Al-Juwaini sama dengan pendapat Al-Asy'ari. Bahwa kalam Tuhan adalah *kalām nafsi* yang berupa *ma'na* yang terkandung di balik ayat-ayat Al-Quran dan sifatnya *qadīm*. Adapun soal melihat Tuhan, bahwa Tuhan bisa dilihat nanti bila manusia telah berada di surga. Melihat Tuhan merupakan kenikmatan yang amat besar. Dalam hal *kalām* dan melihat Tuhan ini, pendapat Al-Juwaini berbeda dari pendapat Mu'tazilah. Menurut Mu'tazilah, *kalām* Tuhan bukan merupakan sifat Tuhan melainkan merupakan *kalām* ciptaan Tuhan dan sifatnya baharu. Soal Tuhan dapat dilihat menurut Mu'tazilah merupakan hal yang mustahil. Hukum yang ada pada Tuhan tidak pernah membaharu dan berubah, dari tidak dapat dilihat di dunia, menjadi bisa dilihat di akhirat.

Tentang *antropomorfis*, pendapat Al-Juwaini berbeda dari pendapat Al-Asy'ari dan sama dengan pendapat Mu'tazilah dan Maturidiyah dengan kedua cabangnya. Bahwa ayat-ayat *antropomorfis*

(*mutasyāb bihāt*) harus diinterpretasikan secara metaforis (*majāzi*), sebab Tuhan yang rohani tidak bisa dikenai hukum-hukum yang bersifat jasmani. Sedangkan menurut Al-Asy'ari, ayat-ayat tersebut tidak boleh diinterpretasikan secara metaforis (*majāzi*), tetapi harus diyakini apa adanya dengan ketentuan tanpa bagaimana (*bilā kaifa*). Selanjutnya menurut Al-Juwaini, Mu'tazilah dan Maturidiyah dengan kedua cabangnya, selain ayat-ayat itu harus dita'wilkan secara metaforis, bisa pula dita'wilkan dengan *ijāz* (membuang *mudāf* dan tetap menyebut *mudāf ilaih*)

Dalam soal perbuatan manusia, walaupun Al-Juwaini menggunakan istilah *kasb*, seperti Al-Asy'ari, tetapi hasil pemahamannya mendekati paham Qadariyah. Sedangkan *kasb* menurut Al-Asy'ari dan Maturidiyah dengan kedua cabangnya, hasil pemahamannya mendekati paham Jabariyah. Hal itu disebabkan karena Al-Juwaini mengadakan interpretasi tentang ciptaan Tuhan dan paham kehendak Tuhan, sedangkan Al-Asy'ari dan Maturidiyah tidak melakukannya. Qadariyah yang dipahami Al-Juwaini berbeda dari Qadariyah yang dipahami Mu'tazilah. Menurut Mu'tazilah, manusia mempunyai kebebasan dalam menentukan perbuatannya sesuai dengan kehendaknya, karena manusia sendirilah yang menciptakan perbuatannya. Bagi Al-Juwaini, manusia hanya mempunyai kebebasan mengarahkan daya yang diberikan Tuhan kepadanya sesuai dengan kehendak dan kemauannya. Manusia tidak menciptakan perbuatannya, sebab pada hakikatnya, ia tidak bisa berbuat apa-apa tanpa adanya daya Tuhan.

Mengenai paham tentang kekuasaan, kehendak dan keadilan Tuhan, pendapat Al-Juwaini sama dengan pendapat Maturidiyah Bukhara. Bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak mutlak, tetapi dibatasi oleh sifat kasih sayang-Nya terhadap hamba yang dicintai-Nya. Pembatasan atas kekuasaan dan kehendak Tuhan menurut Al-Juwaini dan Maturidiyah Bukhara tidak seketat batasan yang diberikan Mu'tazilah. Al-Juwaini dan Maturidiyah Bukhara membolehkan adanya pembatalan siksa bagi orang mukmin yang berdosa besar, sesuai dengan sifat Tuhan yang *raḥmān* dan *raḥīm*. Mu'tazilah tidak membolehkan adanya pembatalan siksa kepada mereka yang berdosa besar dan

meninggal sebelum sempat bertaubat. Tuhan wajib menyiksa mereka yang berdosa besar. Mengenai keadilan Tuhan, Al-Juwaini berpendapat, bahwa yang dimaksud dengannya ialah kebijaksanaan Tuhan menyiksa orang yang berdosa. Konsep seperti ini berbeda dari konsep keadilan menurut Mu'tazilah dan Al-Asy'ari. Adil bagi Mu'tazilah adalah perbuatan-perbuatan Tuhan yang berkaitan dengan kepentingan dan kebaikan manusia. Adil menurut Al-Asy'ari adalah Tuhan boleh berbuat semua-Nya terhadap apa yang dimilikinya di dalam kerajaan-Nya, karena kekuasaan dan kehendak-Nya adalah mutlak.

Pendapat mengenai beban di luar kemampuan, semua aliran *kālam* sepakat bahwa Tuhan tidak boleh memberi beban kepada hamba pada pengertian beban di luar kemampuan yang pertama, yakni hal-hal mustahil yang tidak dapat dilakukan manusia secara umum. Dan boleh memberikan beban di luar kemampuan pada pengertian kedua, yakni hal-hal yang bisa dikerjakan oleh manusia secara umum, tetapi ada sementara orang yang tidak bisa melaksanakannya dengan sempurna karena sesuatu hal (*'użur*).

Fungsi akal dan wahyu menurut Al-Juwaini adalah seimbang dengan perbandingan yang sama. Fungsi wahyu adalah sebagai informasi, konfirmasi dan pemberitahuan mengenai baik dan buruk secara terperinci. Dengan adanya perbandingan yang sama, berarti bahwa baik akal maupun wahyu keduanya menurut Al-Juwaini mempunyai fungsi yang sama-sama penting. Selain itu, fungsi yang paling utama dari wahyu ialah untuk tonggak kewajiban-kewajiban. Tanpa wahyu, manusia tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap Tuhannya.

Iman bagi Al-Juwaini ditekankan pada pengertian pembenaran dengan hati dan pengucapan dengan lisan. Hal ini dimaksudkan agar orang mukmin yang berdosa besar (fasik) tidak digolongkan ke dalam kategori kafir atau musyrik, sebab mereka (kafir dan musyrik) ini tidak mendapat pembatalan siksa atau syafaat Nabi. Mereka (mukmin yang berdosa besar) tetap mukmin, sehingga masih ada harapan mendapat syafaat dan pembatalan siksa. Pengertian iman di sini sama dengan pengertian iman menurut Al-Asy'ari. Perbedaan antara

keduanya terdapat pada tinjauan. Tinjauan Al-Juwaini bertolak dari konsep *al-ṣalah wa al-aṣlāh* dan tinjauan Al-Asy'ari bertolak dari perolehan iman.

Konsep tentang surga dan neraka menurut pendapat Al-Juwaini berbeda dari pendapat Mu'tazilah dan sama dengan Al-Asy'ari dan Maturidiyah dengan kedua cabangnya. Bahwa surga dan neraka menurut mereka telah diciptakan Tuhan. Kaum Mu'tazilah berpendapat, bahwa surga dan neraka belum diciptakan sekarang, karena keberadaannya belum ada gunanya.

Kesimpulan akhir yang dihasilkan dari buku ini ialah bahwa Al-Juwaini bukan penganut Al-Asy'ari, bukan pengikut teologi aliran Mu'tazilah dan bukan pengikut aliran *kalām* Maturidiyah dengan kedua cabangnya. Al-Juwaini adalah pemikir indipenden yang tidak terikat kepada aliran-aliran *kalām* yang ada pada abad klasik

Corak pemikirannya adalah rasional dan ia bisa disebut sebagai pendiri mazhab Al-Juwainiyah. Setelah melihat kesimpulan akhir ini, dapat dijelaskan bahwa Al-Juwaini pergi ke luar negeri, pergi meninggalkan Nisyapur, disebabkan ia jemu dan muak melihat pertikaian antar mazhab yang berkepanjangan, antara mazhab Asy'ariyah, Mu'tazilah dan Syi'ah yang berlangsung di negaranya. Sekitar selama kurang lebih tujuh tahun, Al-Juwaini pergi meninggalkan kampung halamannya dan berkeliling ke negara-negara tetangga di antaranya ke Isfahan dan Baghdad. Di sana Al-Juwaini berguru kepada tokoh-tokoh agama yang ada. Di antara guru yang dikunjunginya ialah Abu Nua'im Al-Isfahani di Isfahan, Abu Muhammad Al-Jawhari dan membaca buku-buku karangan Al-Baqillani di Baghdad. Setelah itu, ia baru pergi ke Hijaz untuk pergi haji dan menetap di sana untuk menjadi guru agama selama kurang lebih empat tahun. Setelah keadaan negara aman kembali, Al-Juwaini pulang ke Nisyapur, kemudian menjadi pengasuh di Al-Madrasah Al-Nizamiyah di Nisyapur sampai akhir hayatnya. Ketika mempunyai kesempatan, Al-Juwaini menulis buku-buku teologi dengan maksud mendudukkan persoalan sebenarnya dari berbagai permasalahan teologi yang menjadi ajang pertikaian antar mazhab.

Bibliografi

Al-'Abd, 'Abd Al-Latif M., *Al-Uṣūl Al-Fikriyah li Mażhab Ahl Al-Sunnah*, (Kairo: Dar Al-Nahdah Al-'Arabiyah, t.t.)

'Abd Al-Baqi, M.F.A., *Al-Mu'jām Al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm*, (Dar Al-Fikr, cet.I, 1406H./ 1986M.)

'Abd Al-Jabbar, bin Ahmad, Al-Qadi, *Syarḥ Al-Uṣūl Al-Khamsah*, dita'liq oleh Al-Imam Ahmad bin Husein bin Abi Haris, diedit oleh 'Abd Al-Karim 'Usman, (Maktabah Wahabiyah, cet.I, 1384H./1965 M.)

____________, *Mutasyābbihāt Al-Qur'an*, Juz I, dan II, diedit oleh Adnan Muhammad Zarzur, (Kairo: Dar Al-Turab dan Dar Al-Nasyr, t.t.)

____________, *Al-Mugni fi Abwāb Al-Tawḥīd wa Al-'Adl*, diedit oleh Muhammad Mustafa Al-Hilmi, et.al., (Al-Dar Al-Misriyah li Al-Ta'lif wa Al-Tarjamah, t.t.)

'Abd Al-Raziq, Mustafa, *Tamḥīd li Al-Tārikh wa Al-Falsafah Al-Islā miyah*, (Kairo: Matba'ah Lajnah Al-Ta'lif wa Al-Tarjamah wa Al-Nasyr, 1379H./ 1959M.)

'Abd Al-Wahhab, Sulaiman 'Abd Allah bin Muhammad, *Majmu' Al-Tawḥīd*, (Riyad: Mamlakah Al-'Arabiyah Al-Sa'ūdiyah: Ri'asah Idarah Al-Bu'us Al-Islāmiyah wa Al-Ifta' wa Al-Da'wah wa Al-Irsyad, t.t.)

Abu Hanifah, *Al-Fiqh Al-Akbar fi Al-Tawḥīd li Al-Imām Al-A'zam Abi Hanifah Al-Nu'man*. (Mesir: Matba'ah Al-Amirah Al-Syarqiyah, 1334 H)

Amin, Ahmad, *Ẓuhr Al-Islām*, Juz I, II, III dan IV, (Beirut, Libanon: Dar Al-Kutub Al-'Arabi, cet.V, 1388 H./1969 M.)

______, *Duha Al-Islām,* (Kairo: Al-Nahdah, 1964)

______, *Fajr Al-Islām,* (Kairo: Al-Nahdah, 1965)

Arnold, Sir Thomas and Alfred G (ed.), *The Legacy of Islam,* (Oxford University Press, cet. I, 1931)

Al-Asy'ari, Abu Al-Hasan bin Isma'il, *Kitāb Al-Luma' fi Al-Radd' ala Ahl Al-Zaig wa Al-Bida',* Diedit oleh Richard Joseph Mukarisi S.J., (Beirut: Matba'ah Katolikiyah, 1952)

________, *Maqālāt Al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf Al-Mursallīn,* Diedit oleh Muhammad Muhy Al-Din Abd Al-Hamid, juz I, (Kairo: Maktabah Al-Nahdah Al-Misriyah, Cet. I, 1369H./1950M.)

________, *Al-Ibānah 'an Uṣūl Al-Dināyah,* (Idarah Al-Tiba'ah Al-Muniriyah, t.t.)

________, *Uṣūl Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamā'ah,* diedit oleh Muhammad Sayyid Al-Jalid, (Kairo: t.t., t.p.)

Al-Atabiki, Jamal Al-Din, *Al-Nujūm Al-Ẓāhirah fi Muluk Misr wa Al-Qāhirah,* Juz V, (Mesir: Dar Al-Kutub, 1383 H./ 1963 M.)

Badran, Abu Al-'Ainaini Badran, *Al-'Ibādat Al-Islāmiyah, Muqāranah ilā Al-Mazāhib Al-Arba'ah: Al-Ṣalāh, Al-Saum, Al-Zakāh wa Al-Ḥaj,* (Iskandariyah: Mu'assasah Syabab Al-Jami'ah, t.t.)

"Al-Bagdadi, 'Abd Al-Qahir bin Tahir, *Al-Farq bain Al-Firāq wa Bayān Al-Firqah Al-Nājiyah Minhum,* (t.t., t.p.)

__________, *Kitab Uṣūl Al-Dīn,* (Istanbul, Konstatinopel: Madrasah Al-Ilahiyat, 1928)

Banawiratma S.J., JB. (ed), *Pustaka Teologi: Kristologi dan Allah Tritunggal,* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1985)

Al-Bazdawi, *Kitab Uṣūl Al-Dīn,* tahqiq oleh Hans Petterlis, (Kairo: Dar Ihya' Al-Kutub Al-'Arabiyah, Isa Al-Bab Al-Halabi wa Syirkah, 1383 H./ 1963M.)

Berkhof, H. dan I.H. Enklaar, *Sejarah Gereja,* Disadur untuk Indonesia oleh I.H. Enklaar, (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1961, cetakan IV.)

Boland, B.J. dan G.C. Van Niftrik, *Dogmatik Masa Kini,* (Jakarta:

Badan Penerbit Kristen, cet. II, 1967)

T.W. Arnorld, R. Basset, dan R. Hartmann (ed.), *First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, vol. II, (Leiden, E.J. Brill, 1987)

Brockelmann, Carl, *History of The Islamic People*, diterjemahkan oleh Joel Carmichael and Moshe Perlman, (New York: Capricorn Books Edition, 1960)

Al-Bustani, Fu'ad Ifram, *Munjīd Al-Tullāb*, (Beirut: Dar Al-Masyriq, cet.XV, 1956)

Dawam Rahardjo, M (ed.), *Insan kamil, Konsepsi Manusia Menurut Islam*, (Jakarta: Grafiti Press, cet.II, 1987)

Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900 – 1942. East Asean Historical Monograph*, (Oxford University Press, 1973)

__________, (penerj), *Gerakan Modern Islam Indonesia, 1900 – 1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980)

Duncan, MacDonald, B., BD., *The Semitic States, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York: Charles Scribners Sons, 1903)

Edward, Paul (ed), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. VII, (New York: MacMillan 1967)

Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama*, (Surabaya: Bina Ilmu, Cet.I, 1979.)

Fauqiyah Husein Mahmud, *A'lām Al-'Arab: Al-Juwaini Imām Al-Haramain*, (Kairo: Mu'assasah Al-Misriyah li Al-Ta'lif wa Al-Tarjamah, 1384H./ 1964M.)

Al-Gurabi, Mustafa, Ahmad, *Tārīkh Al-Firāq Al-Islāmiyah wa Nasy'at 'Ilm Al-Kalām 'inda Al-Muslimīn*, (Mesir: Muhammad Ali Sabi wa Awladuh, cet.II, 1378H./ 1958M.)

Gibb, H.A.R., and Kramers J.H. (ed), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, London: Luzac & CO. 1961

Hanafi, MA., *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, (Yogyakarta: t.p., cet. I, 1974)

Al-Hanbali, Ibn Falah, *Syazrāt Al-Żahāb bi Akhbār Man Zahāb*, Juz III, (Dar Al-Fikr, t.t.)

Harry Hamersma, *Filsafat Eksistensi Karl Jaspers*, (Jakarta: Gramedia, 1985)

Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid I dan II, (Yogyakarta: Kanisius, Cet.III, 1985)

________________, *Iman Kristen*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1986)

Hasan, Ibrahim Hasan, *Tārikh Al-Islām Al-Siyāsi wa Al-Dīni wa Al-Saqāfi wa Al- Ijtimā'i fi Al-'Asr Al-'Abbāsi Al-Śāni fi Al-Syarq wa Misr wa Al-Magrib wa Al-Andalus, 222 – 447H. (747 –1055M.)*, Jilid III, (Kairo: Maktabah Al-Nahdah Al-Misriyah, cet.IX, 1979)

________________, *Tārikh Al-Islām Al-Siyāsi wa Al-Dīni wa Al-Saqāfi wa Al- Ijtimā'i fi Al-'Asr Al-'Abbāsi Al-Śāni fi Al-Syarq wa Misr wa Al-Magrib wa Al-Andalus, 132 – 233H. (749 – 847M.)*, Jilid II, (Mesir: Maktabah Al-Nahdah Al-Misriyah, cet.VIII, 1976)

Al-Hasani, Hisyam Ma'ruf, *Al-Syi'ah bain Al-Asy'ariyah wa Al-Mu'tazilah*, (Beirut: Matabi' Samaya, Wizarah Al-Nasyr li Al-Jami'iyyin, 1964)

Hilmi, Ahmad Kamal Al-Dīn, *Al-Salājiqah fi Al-Tārikh wa Al-Haḍārah*, (Kuwait: Dar Al-Buhus Al-Islāmiyah, cet.I., 1395H./ 1975M)

Hizkia Ahmad dan M.S. Tupamahu, *Penuntun Belajar Kimia Dasar, Stoikiometri Energetika Kimia*, (Bandung: Penerbit PT. Citra Aditya Bakti, 1991)

______, *Struktur Atom Struktur Sistem Periodik*, (Bandung: Penerbit PT. Citra Aditya

Bakti, 1992)

Hitti, Philip K., *History of The Arab*, Edisi ke-10, (New York: MacMillan, 1970)

Hodgson, Marshall, G.S., The Venture of Islam: *Conscience and History in A World Civilization, The Expansion of Islam in The Middle Periode*, vol.II, (Chicago and London: The University of Chicago Press., 1974)

Holt, PM., Ann K. Lambton, Bernard Lewis (ed.) *The Cambridge History of Islam. The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization*, (Cambridge at The University Press, 1970.)

Ibn Khaldun, *Muqaddimah Al-'Allāmah Ibn Khaldūn*, Juz I, (Mesir: Mustafa Muhammad, t.t.)

Ibn Taimiyah, Ahmad, *Al-Risālah Al-Akmāliyah fi Mā Yajibu li Allāh min Ṣifāt Al-Kamāl*, diedit oleh Ahmad Hadi Imam, (Kairo: Al-Madani Al-Mu'assasah Al-Su'ūdiyah Mesir, 1403H./1983M.)

Ibn Qayyim Al-Jawziyah, *Syifā' Al-'Alīl fi Masā'il Al-Qadā' wa Al-Qadar*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, Cet.I, 1407H./ 1987M.)

_______________________, *Mukhtaṣar Al-Sawā'iq Al-Mursalah 'ala Al-Jahmiyah wa Al-Mu'attilah*, (Riyad: Ri'asah Idarah Al-Buhus Al-'Ilmiyah wa Al-Ifta' wa Al-Da'wah wa Al-Irsyad, Juz I, t.t.)

'Imad Al-Din, Ahmad Haidar (ed.), *Tamḥīd Al-Awā'il wa Talkhīs Al-Dalā'il li Al-Baqillani*, (Beirut: Mu'assasah Al-Kutub Al-Saqafiyah, 1407H./1987M.)

Al-Iji, Adud Alah wa Al-Din, Al-Qadi, *Al-Mawāqif fi 'ilm Al-Kalām*, (Kairo: Maktabah Al-Mutanabbi, t.t.)

Jalal Muhammad Musa, *Nasy'ah Al-Asy'ariyah wa Tatawwuruha*, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Lubnani, 1395H./ 1975M.)

Jeffrey J.W., Baker and Garland E.Allen, *Matter Energy and Life Introduction to The Chemical Concept*, edisi ke-4, (Sydney: Benyamin Chummings, t.t.)

Johnson, Rayle and Wedberg, *Biology: An Introduction*, (Sydney: Benyamin Chummings, t.t.)

Al-Juwaini, Abd Al-Malik, Imam Al-Haramain, *Kitab Al-Irsyād 'ala Quwati' Al-Adillah fī Uṣūl Al-I'tiqād*, Ditahqiq oleh Muhammad Yusuf Musa dan'Ali 'Abd Al-Mun'im 'Abd Al-Hamid, (Mesir: Matba'ah Al-Maktabah Al-Khariji, Matba'ah Al-Sa'adah, 1369H./ 1959M.)

__________, *Luma' Al-Adillah fi Qawā'id Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamā'ah*, tahqiq oleh Fauqiyah Husein Mahmud, diedit kembali

oleh Muhammad Al-Khudari, (Mesir: Dar Al-Misriyah li Al-Ta'lif wa Al-Tarjamah,Cet.I, 1385H./ 1965M.)

________, *Al-'Aqīdah Al-Niẓāmiyah*, ditahqiq oleh Muhammad Zahid Al-Kausari, (Matba'ah Al-Anwar, 1367H./ 1948M.)

________, *Al-Syamil fī Uṣūl Al-Dīn*, ditahqiq oleh 'Ali Sami Al-Nasysyar, Faisal Badr Al-Din dan Syahir Muhammad Mukhtar, (Iskandariyah: Al-Ma'arif, 1969)

________, *Al-Kāfiyah fī Al-Jadal*, diedit oleh Fauqiyah Husein Mahmud, (Kairo: 'Isa Al-Bab Al-Halabi wa Syirkah, 1399H./ 1979M.)

________, *Al-Burhān fī Uṣūl Al-Fiqh*, diedit oleh 'Abd Al-Azim Al-Daib, (dicetak dengan biaya dari 'Amir Qatar Al-Syaikh Khalifah bin Hamd 'Ali Al-Sani, Juz I dan II, Cet. I, 1399H.)

Al-Khatib, 'Abd Al-Karim, *Al-Qadā' wa Al-Qadar*, (Kairo: Dar Al-Fikr Al-'Arabi, 1979)

Al-Khayyat, *Al-Intiṣār wa Al-Radd 'ala Ibn Al-Rawandi Al-Malāz*, (Kairo: Matba'ah Al-Madani, 1988)

Kraemer, Joel L., *Philosophy in The Renaissance of Islam: Abu Sulaiman Al-Sijistani and His Circle*, (Leiden: E.J. Brill, 1986)

Lewis,B., CH. Pellat and J. Schacht, *The Encyclopaedia of Islam, Vol.II c –g*, (Leiden: E.J. Brill, London: Luzac CO, 1965)

Majid, Abd Al-Mun'im, *Tārikh Al-Ḥādarah Al-Islāmiyah fī Al-'Uṣūr Al-Wusṭā*, (Kairo: Maktabah Al-Anglo Al-Misriyah, Cet.IV, 1978M.)

Masyhur Anwar Muhammad (ed.), *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Nahdlatul Ulama DIY, 1400H./ 1989M)

Al-Maturidi Al-Samarqandi, Abu Mansur, *Kitab Al-Tawḥīd*, tahqiq oleh Fath Allah Khalif, (Istanbul: Al-Maktabah Al-Islamiyah Muhammad Azdamir, 1979)

Muhammad Ramadan 'Abd Allah, *Al-Baqillani wa Arā'uhu Al-*

Kalāmiyah, (Bagdad: Matba'ah Al-Ummah, 1985)

Al-Mu'tiq, Awwad bin 'Abd Allah, *Al-Mu'tazilah wa Uṣuluhum Al-Khamsah wa Mawqīf Ahl Al-Sunnah Minna*, (Riyad: Dar Al-'Asimah, 1409)

Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1983)

________, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, cet.I, 1987)

________, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987)

________, *Filsafat Agama*, (Jakarta, Indonesia: Bulan Bintang, cet.VI, 1987)

________, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya*, Jilid I dan II, (Jakarta: UI Press., 1984)

________, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983, cet.II)

________, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975)

Al-Nasysyar, 'Ali Sami, *Qirā'ah fī Al-Falsafah*, (Al-Dar Al-Qawmiyah li Al-Tiba'ah wa Al-Nasyr, cet.I, 1967)

___________, *'Aqā'id Al-Salāf Al-A'immah Ahmad Ibn Hanbal wa Al-Bukhari wa Ibn Qutaibah wa 'Usman Al-Darimi*, (t.t.:'Imad Al-Jami' Al-Ṭalibi, t.t.)

___________, *Nasy'ah Al-Fikr Al-Falsafi fī Al-Islām*, (Iskandariyah: Dar Al-Ma'arif, 1965)

Nicholson, R.A., *A Literary History of The Arab*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Muslim*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)

Paryana Suryadipura, *Manusia dengan Atomnya di Dalam Keadaan Sehat dan Sakit, (Anthropobioligie Berdasarkan Atomphysica)*, (Semarang: PT.Usaha Mahasiswa, 1958)

Poedjowijatno, *Pembimbing ke Arah Filsafat*, (Jakarta: PT.Pembangunan,

cet.IV, 1978)

Poerwadarminta, WJS., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, diolah kembali oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departeman P&K, (Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1976)

Qabas, 'Abd Al-Halim Muhammad, *Mas'alah Al-Qadā' wa Al-Qadar*, (Beirut: t.p., 1980)

Al-Razi, Fakhr Al-Din, *Tafsīr Al-Rāzi: Al-Mustasyar bi Al-Tafsīr Al-Kabīr wa Mafātiḥ Al-Gāib*, Juz II (t.p., Cet.III, 1405H./ 1985M.)

Al-Syafi'i, Al-Imam, *Al-Fiqh Al-Akbār fī Al-Tawḥīd li Al-Imām Abi 'Abd Allah Muḥammad bin Idrīs Al-Syāfi'i*, (Mesir: Al-Amirah Al-Syarqiyah, 1334H.)

Al-Syahrastani, Abu Al-Fath Muhammad 'Abd Al-Karīm Ibn Abi Bakar Ahmad, *Al-Milal wa Al-Niḥāl*, (Beirut: Dār Al-Fikr, t.t.)

______________, *Kitāb Nihāyah Al-Iqdām fī 'Ilm Al-Kalām*, diedit oleh Fard Jiyum, (t.t.: t.p.)

Al-Syantanawi (penterj.), *Dā'irah Al-Ma'ārif Al-Islāmiyah*, Jilid VII, diolah kembali oleh Wizarah Al-Ma'arif di bawah pimpinan Muhammad Mahdi A'lam, (t.t., t.p.)

Sharif M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and The Modern Renaissance in Muslim Lands*, vol.I, (Wiesbaden: Otto Harrasowits, t.t.)

Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar kepada Dunia Filsafat, Teori Pengetahuan Metafisika, Teori Nilai*, Buku III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977)

Al-Subki, 'Abd Al-Wahhab Ibn 'Ali Ibn 'Abd Al-Kafi Taj Al-Din, *Ṭabaqāt Al-Syāfi'iyah Al-Kubrā*, diedit oleh Mahmud Muhammad Al-Chilu, juz III dan V, ('Isa Al-Bab Al-halabi wa Syirkah, t.t.)

Tim Penyusun Pustaka Azet, *Leksikon Islam*, (Jakarta: Penerbit Pustazet, 1988)

Van Peursen C.A., *Orientasi di Alam Filsafat*, diterjemahkan oleh Dick Hartoko, (Jakarta: PT. Gramedia, 1983)

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology, An Extended*

Survey, (Edinburgh University Press, t.t.)

Wichmann, H., Eycind, *Quantum Physics*, (Berkeley: University of California Berkeley, t.t.)

Wolfson, H.A., *The Philosophy of The Kalam*, (Harvard University Press., 1976)

Zainal Arifin Abbas, *Perkembangan Pikiran terhadap Agama*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, t.t)

Zinah, Husni, *Al'Aql 'inda Al-Mu'tazilah, Taṣawwur al-'Aql 'inda Al-Qādi 'Abd Al-Jabbār*, (Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadidah, cet.I, 1978)

Tentang Penulis

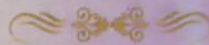
Dr. Tsuroya Kiswati, M.Ag. lahir di Sidoarjo 22 Februari 1952. Sarjana Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1980 ini meraih gelar Master Agama pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1988, dan melengkapi gelar Doktornya di kampus yang sama pada tahun 1993. Guru Besar Bidang Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam IAIN Sunan Ampel, Surabaya (sejak 2005) ini, sejak masa kuliahnya di IAIN Sunan Ampel, aktif terlibat dalam berbagai organisasi Islam, di antaranya adalah; *Nashi'atul 'Aisyiah, Ikatan Pelajar Muhammadiyah,* dan *Himpunan Mahasiswa Islam Indonesia.* Saat ini beliau juga terlibat dalam berbagai organisasi dan dipercaya untuk duduk dalam kepengurusannya, seperti; Pengurus Wilayah Aisyiah Jatim (2000-2005), Ketua Majelis Ulama Indonesia wilayah Jatim (2001-2005), dan wakil ketua ICMI wilayah Jatim (2002).

Berbagai karya ilmiah dan penelitian yang pernah beliau hasilkan di antaranya adalah *Tārikh al-Lugah al-'Arābiyah* (1975), *Min Qadāya al-Mustahrak al-Lafzi fi al-Lughah al-'Arābiyah* (1980), *Khawārij, Tokoh, Sekte, dan Pemikiran* (1986), *Aliran al-Maturidiyah, Samarkand dan Bukhara, Tokoh dan Pemikiran* (1986), *Perbandingan antara Historiografi Sartono Kartodirdjo, Abdurrachman Sumomiharjo dan Taufik Abdullah* (1986), *Al-Razi, Konsep Lima Kekal* (1987), *Intervensi Isra'iliyat dalam Penafsiran Al-Qur'an dan Periwayatan Hadis* (1988), *Takhrij Hadis* (1989), *Jamaluddin al-Afghani, Pemikiran dan Gerakan* (1990), *Pemikiran Kalam al-Juwaini* (1993), *Konsep Kosmologi dalam Al-Qur'an* (1994), *Ameer Ali dan Pemikirannya* (1996), *Hukum Islam dan Hukum Romawi* (1996), *Rada'ah dalam Islam* (1996), *Alam dalam Filsafat*

Ibnu Rusyd (1996), *Menimbang Perkawinan antar Agama* (2002), *Teologi Islam; Sejarah, Tokoh, Sekte dan Pemikiran* (2004), *Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Islam* (2004), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Keagamaan Muhammad Shahrour* (2005), *Gender dalam Islam* (2005). Saat ini beliau masih aktif sebagai anggota Senat Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, Bidang Pengembangan dan sebagai Tim Penyeleksi Karya Ilmiah para dosen IAIN untuk kenaikan pangkat.

Di Indonesia, penulisan tentang teologi Islam masih amat langka dilakukan, sebab pada kenyataannya, teologi yang dikenal selama ini, hanya berorientasi pada teologi aliran Asy'ariyah yang cenderung konservatif. Sehingga banyak kalangan umat Islam Indonesia yang beranggapan bahwa paham aliran Asy'ariyah adalah satu-satunya ajaran teologi yang benar dalam Islam. Lebih lanjut, mereka menganggap bahwa selain aliran teologi Asy'ariyah –yang biasa dikenal dengan golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*–, aliran-aliran teologi lainnya bukanlah termasuk teologi Islam. Bahkan ajarannya dianggap telah menyimpang dari Islam. Kritikan ini terutama ditujukan kepada aliran Mu'tazilah yang cenderung radikal.

Al-Juwaini, salah seorang teolog muslim terkenal yang hidup pada masa terjadinya pertentangan kalam antara aliran Asy'ariyah dan Mu'tazilah, muncul dengan pemikiran teologinya yang rasional dan sistematis. Walaupun dikenal sebagai pengikut aliran Asy'ariyah, namun uniknya komentar-komentar dan pemikirannya mengacu pada pemahaman ajaran Mu'tazilah, Maturidiyah, dan juga ajaran Asy'ariyah sendiri.

Tsuroya Kiswati dengan gamblang menjelaskan segala hal tentang pemikiran Al-Juwaini yang cukup revolusioner dalam buku ini, terutama dalam menjembatani antara pemikiran konservatif dan rasional berkaitan dengan masalah teologi. Buku ini sangat cocok untuk dibaca oleh kalangan intelektual kampus yang berpikir rasional dan sistematis, juga para peneliti yang mengkhususkan diri pada pembahasan mengenai teologi Islam.

65 - 01 - 066 - 1

PENERBIT ERLANGGA
Jl. H. Baping Raya No. 100
Ciracas, Jakarta 13740
E-mail: editor@erlangga.net
Website: www.erlangga.co.id